監修　鈴木大拙
編集　西谷啓治

講座

第八巻　現代と禅

筑摩書房

目次

現代文明と禅……西谷啓治 七
禅と現代思潮……玉城康四郎 四七
禅とキリスト教……東専一郎 六九
対話と禅問答……上田閑照 八九

＊

禅界の現状とその問題（臨済宗）……森本省念 一二三
禅界の現状とその問題（曹洞宗）……酒井得元 一三七
在家禅の問題……秋月龍珉 一五一
禅と女性……紀野一義 一六五

*

禅と科学……吉田清史 一七九
禅と心理……佐藤幸治 一八九
禅と精神分析……加藤清 一九九
禅とノイローゼ……水谷啓二 二一一
禅と生理……笠松章 二一九

*

世界の中の禅
総論……藤吉慈海 二三五
アメリカの禅……阿部正雄 二四五
ヨーロッパの禅
イギリス……イルムガード・シュローグル 二七四
ドイツ……平田高士 二七八

フランス……柴田増実　二八三

外人寄稿

坐禅とキリスト教の冥想……愛宮真備　二八七

禅と西洋……ウィリアム・ジョンストン　二九一

神学と禅……ヴェルナー・コーラー　二九四

なぜ「部族」か……ゲーリー・スナイダー　三〇〇

『碧巌録』独訳余話……ヴィルヘルム・グンデルト　三〇五

*

思惟の使命……マルティン・ハイデッガー　三二一

解説……辻村公一　三四九

第八巻

現代と禅

現代文明と禅

西谷啓治

現代文明と禅という問題については、いろいろの角度から考えられるであろう。ここでは、現代文明と禅という問題が本当の意味で問題となり得るかどうか、現代文明を現代文明たらしめているその本質的な部分と禅の本質とが、いわば切れ合うような点があるのかどうか、あるとすればそれを何処に求むべきか、ということに専ら問題を絞ってみた。現代文明と禅ということを如何に論じてみても、結局はその問題が基本であり、先決問題だと考えるからである。更に、ここでは、現代文明の本質的な特徴をなすものとしてニヒリズムを取り上げたが、そのことについては当然、先ずその理由を述べねばならない筈である。しかしそのことに詳しく立ち入ることは、紙数の関係で出来なかった。もちろん論述の過程で、若干その点について触れることにはなるであろう。

一

現代文明の根底には、ニヒリズムというものがあまねく行き渡って現われつつあると思われる。その現代のニヒリズムとは、現代の人間が自らの「心」の落着くべき処をもち得なくなり、安心立命の方途を見失っているということである。人生は焦点を合せるべき目的を失い、各自がめいめいの欲求に身をまかせて、自分なりの人生に思い思いの

目的を仮説することになった。その仮定の目的は、単なる臆見から設定されたものであるから、真実なものとしての証しをもたず、絶え間なく動揺し、移り変る。心の目標を失った日々の生活は、その底を貫く方向も道程もないままに、時には、渦巻く時流に寄せ集められて漂い踊る浮草の如く、時には、疾風に捲かれ吹き寄せられつつ街路を走る枯葉の如くである。すべて、人間が心の所在を見出し得なくなったという根本状況から生じた現象である。しかも、心の所在を失ったということは、自らの心そのものを見失ったということであり、自らの心を見失ったということは、真の意味での「心」のないもの、自己自身を失ったものということである。そしてまた、自己自身を失った者、「自己」を見失った者には、神とか仏とか呼ばれたような「超越的」なものとの関係も失われる。自己存在は、恰も樹木が大地のうちにその隠れた根を張るように、超越的なるものとの関係にもとづくことなしには、その定着の場をもち得ないからである。しかも、その関係が失われたことは、一切のものが根底において確かさを失い、疑いに曝されるものとなったということである。人間が他の人間に対して真に確かな関係をもち得なくなり、世界の事物に対してもまた同様な状況に陥ることである。人間は他の人間や事物への通路を失う。それらと内的に結びつき得ず、それらとの関係のうちに自己を生かすことが出来ず、必然的に自閉的になる。その本質的な孤独性のうちでは、人間も事物も、自己自身も、そのリアリティにおいて現前することをやめる。すべての存在は「像」化され、その根底に仮像の性格を漂わせてくる。そういう心の空間は、いつも、夢魔にうなされた夜の眠りのように、虚像のみが跳梁する場となる傾斜を含んでいる。想像力（imagination）が心全体の主宰力になるという、病的な状況である。そういう状況は、神や仏に対する関係を失った人間が、世界と人間自身とに課せられた終局目的を見定め、人生の意味を確かめるという方途を見失い、世界のうちにおける自らの存在の基盤を失った結果である。他の人間や事物に対する真の関係、自己自身に対する真の関係が共に閉ざされたのは、その帰結にほかならない。すべてそういうことが、現代においてニヒリズムというものが現われて来た根本の歴史的状況なのである。

人類は現代に至るまでは、いつの時代でも「超越的」なるものへの関係を保って来た。その生活はいつも宗教によって支えられて来た。曽てしばしば批判されたように、宗教がその原始において自然の力に対する「迷信」的な畏怖を含んでいたとしても、自然現象のうちに畏るべき（むしろ「畏れおおき」）或る「超越的」なものを認めたということは、人間が自然との根源的でリアルな係りのうちに立っていたことを証示する。その根源的な係りの場、すなわち「宗教」という場の開けのうちで、人間関係も人間と事物との関係も成り立っていたのである。そこでは山川草木にも、家や国の基礎にも、農作や工作などあらゆる種類の人間活動の源にも、到る処に「神的なる」ものが認められ得た。宗教というもののそういう核心は、高等の諸宗教のうちにも、展開された形で保たれ続けていた。しかも、超越的なるものとのそういう根源的な係りの場が閉ざされ、そのことによって世界も人生も、根本のところで無意味となり無目的となったという事情が、現代の文明と人間との有り方の根底に潜んでいる。それがニヒリズムの到来といわれる状況にほかならない。

そういう状況の到来には、自然的世界の見方が近世以来の科学によって一変されたということが主要な原因になっている。「物質」を基底とする自然界という世界像が、世界からも、世界のうちなる人間からも、「超越」の次元への通路を除き去ったのである。それと引換えに、科学や科学的技術が自然の支配や社会の合理化に対する力と自信を人間に与え、未来に向っての無限な「進歩」の展望を開きはしたが、同時にその科学や技術の立場そのものの根底に、また人間の存在そのものの基盤に、深い虚無が残された。神も仏も無くなったという、超越の場における虚無である。そういう事態は、現代の文明と人間との底から急激に、不気味に現われつつある。その現われは、現代における虚無の深淵の開けといわれるものである。そういう虚無の開けを表示する徴候はいろいろ見られるが、その主要な一つは、自然科学や社会科学の立場から「進歩」と見做されるあらゆる種類の事柄が、その進歩の促進されるに比例して人間疎外、人間の自己外化という傾向を惹き起し、個々の人間から「人間性」を蒸発せしめ、あらゆる種類の人間関係を

急速に崩壊せしめるというディレンマである。もう一つは、人間の環境から自然性が剝奪され、事物との自然な、「自然」の深みに根を下した、関係が消えてゆくということである。しかも人間相互の関係、及び人間と事物との関係という二つのものは切り離せない。人間相互の関係も、自然界の事物との関係が成り立つ自然のうちに深く根差している。そして自然界と人間界とのその聯関全体がまた、一層深く「超越」の次元に根差し、神仏といわれるものとの関係にもとづいている。それ故、現代における崩壊の現象は、神仏と世界と人間とを含めた全体系の崩壊という問題である。それが、現代の底に口をあけている虚無の開けに外ならない。もちろん、科学や技術の立場自身には、自らの根底に虚無の深淵が潜んでいることは隠されている。それ自らの立場そのものの内へ向って反省してゆく方向は、その立場には本来的に含まれていない。それが含まれていないことが、科学という立場に本質的な性格であり、それと哲学という立場との違いでもある。そしてそれ故にまた、科学の立場への全面的な信頼に止まっている人々は、自らの脚下を照顧する視座のないままに、絶えず開ける未来への展望に楽天的に身を委ね得ているのである。

しかし、虚無の開けといわれたニヒリズム的状況は、人間というものの核心をなす自己存在にとっては、まさしく絶望と呼ばれる状況である。超越の次元への展望が閉ざされ、それと共に神仏との関係も、他の人間との関係も、事物との関係もそのリアリティを失った状況のもとで、各自の自己は信じて依るべき処、安んじて止まり得る処をどこにも、神仏にも、人間界にも、自然界とその事物にも見出し得ない。それは無神・無仏の境、無人・無物の境であり、一つの果てしない沙漠である。人間は数限りなくいても、人間に人間として係わろうとすれば、脚元から地盤が崩れて行く。人間への通路はなく、「人間」がリアルに現前して来ない。事物についても同様である。山も川も松も竹も、「自然」から現成しているものとして、仏の法性の顕現として、乃至は神の創造の秩序のうちで、あるがままにリアルに受取り得るということではなくなったのである。果てしない沙漠に譬えられる虚無の開けは、「自己」を楽天的な非「自己」に化しない者にとっては、実は八方塞がりの状況である。そしてその絶望の状況のうちで、依止する処

をどこにも、自己自身にも、見出し得ない自己は、その依り処にならない自己自身へ突き戻され、絶望的な自己の上に止まらざるを得ない。そして自己が自己自身へ突き戻されるその都度、虚無はますます深く自己に滲透し、自己はますます虚無に曝されるのである。もちろん絶望の状況にあることには、キェルケゴールも指摘したように、さまざまな在り方がある。或る者は自らそれに気付かず、ただ日常的な生活に自己を埋没させているかも知れない。それも絶望の一つの形態である。絶望が意識され、絶望の状況が脱せられないものと明らめられた場合でも、なお明らめ切れずに無理して脱しようと乱走する形態、絶望からの絶望的な逃避という形態もあり得る。しかしスティルナーのいわゆる「無の上に立てられた」(auf Nichts gestellt) エゴとしての自己、「唯一者」としての自己のような有り方も可能である（拙著『ニヒリズム』、スティルナーの章参照）。これは、虚無の開けに面して虚無に止まることを決断した自己、絶望の状況からのあらゆる意識的・無意識的な逃避を敢えて拒否する自己である。八方塞りのなかで、あらゆる関係の断絶のなかで、あらゆるものと一つに疑問符に化した自己自身を、いわば時代の根本的な問題性の肉化として、守ろうとする自己である。そのように、ニヒリズムという限界状況のなかで、虚無の開けを自己自身のうちに主体的に受止めた者、虚無を主体化した者が、本来的な意味でのニヒリストといえる。ニヒリズムの真相、逃避や被覆を脱したその相貌は、それを逃げも隠れもせず自己の上に引き取った者の自覚のうちにのみ現われるのである。

二

宗教的乃至は形而上学的な超越の次元を排除し、それによって近代性の刻印を帯びて成立した立場のうち、自然科学や社会科学や科学的技術などに見られるような、近代的意味での合理性を追求する立場は、その根底に「被覆されたニヒリズム」を潜めている。というのは、近代的意味での合理性は、人間的知性の間尺にそっくり合った合理性であり、人間を超えたところに何ものをも残さないからである。政治や経済その他の領域における合理性の追求につい

ても同じことが言える（そこに現われている、体制や機構の組織化という問題については、かつて若干触れた）。その反面、このような傾向に反抗する態度も、さまざまな現象となって現われている。これは非合理性への要求といえるが、その非合理性も、超越の次元が閉塞された場における、近代的な非合理性である。そこには、すべてをメカニズムに化する合理主義とそこから生ずる人間疎外に対する反抗が共通に見られるが、人間疎外を脱しようとするその反抗が、却ってまた人間疎外の傾向を深めるという結果になっている。その理由は簡単である。宗教はもとより倫理や人倫、まして社会の慣行や風儀に至るまで、すべてその確かさを失った処では、自己を人間として確かめるのに理性以前的な、いわば生のままの生の衝動に身を委ねるという路しかなく、しかもそれによって、人間性がその核心部に至るまで解体されるということになるからである。その解体を現わすさまざまの現象も、現代の全世界を蓋いつつある。そしていずれも、底から立ちのぼるニヒリズムの雰囲気を漂わせている。ただしかし、そこにはニヒリズムの気分はあっても、ニヒリズムの自覚はない。そこには、虚無を自己自身に引き取り、無化されている自己を自己自身のうちで確認し、その確認とともに虚無をいわば正視するということはない。しかもそういうことがなければ、真に明らめられたニヒリズムではないのである。近代的な非合理主義は、近代的な合理主義と「進歩」のオプティミズムが急速に人間疎外を生起せしめつつあるのに反抗して、生ける「人間」を回復しようとする限り、前者の裏に隠れているニヒリズムに気付いている立場である。その非合理性に立つ者は、自らも虚無に曝され滲透されていると感ずるからこそ、反抗するのである。しかしそういうニヒリズムの意識から、自己を確めるために生の衝動のうちに自己を投ずるというのは、その自らの意識から逃避してニヒリスティックな気分に自己を陶酔させることに外ならない。それは、ニヒリズムが意識に止まって自覚になっていないことである。一応明らめながら、まだ明らめ切れない状態、絶望からの絶望的な逃避とさきに言ったような立場である。それ自身からの逃避としてのニヒリズムは、ニヒリズムの意識のうちであくまで自己自身であろうとする、ニヒリズムの自覚化とは逆の方向である。

被覆されたニヒリズム、すなわち、科学的な知性と技術とがさまざまな方面に滲透した痕である「合理性」というものによって覆面されたニヒリズム、及びそれ自身からの逃避としてのニヒリズム、すなわち、今まで信ぜられた一切が不信に陥って、もはや何ものにも頼り得ず、そういう状況を齎らした主動力である科学的な合理主義にすら頼り得ず、しかもそういう虚無の開けに面して、それを正視する代りに生のままの生の衝動に自己を投ずるという立場、これら二つの形態は、近代的な合理性の側面と非合理性の側面とに沿うて現われた、現代文明におけるニヒリズム的状況の主要な両面である。それから発する瘴気は、現代の空に排気ガスのように立ち罩め、現代の文明、社会、人間を取り巻いて、日々の「心」に呼吸されている。

もちろん、科学的知性や生の衝動などがそれ自身として問題だというのではない。それらはいずれも人間の自然的な本性に属したものである。問題はむしろ、それらが人間、世界、及びさきに「超越」の次元と呼んだものの全体的聯関のなかで、どのように体系的に位置づけられるかにある。これまでその全体的聯関に構梁を与えていたところの、近代以前の旧い宗教的乃至は形而上学的な諸体系が、近代の人間における科学的知性や生の衝動に対して妥当な定位を指し示し得なかったことから、悉く不信に陥り、崩壊し始めて、ニヒリズムの出現となったのである。そういう崩壊過程の発生と展開において科学的知性が果たした役割に関しては、世上一般に多くの人々が触れているから、ここでは立ち入らない。生の衝動ということに関しては、どうであるか。

その点に関していえば、実は、既に科学的知性や技術的意志の立場そのものも、それらを規制する何ものをもその背後にもたないために、つまりその背後に虚無をもつために、文字通り無人の野を行くような（むしろ、無神にして無人・無物なる野を行くような）、とどめる何ものもなしに果てしなく進む、無限な衝動の相を現わしている。もちろん、自然の未知なる領域のうちへ探究と発見の歩を一つ一つ進めること、自然の制約を克服して人間の力を拡大するための手段をつぎつぎに発明することは、人間の自由な仕業によるものではあるが、同時にその進歩には、人類が死滅で

もしない限り人間自身の手では勝手にとめられないという性格が含まれている。しかし、進歩するように絶え間なく駆り立てられ、とどめなく進歩せずにはおられないということは、一種の呪詛にも似た運命的必然である。科学や技術の「進歩」のうちでは、自由を本質とする人間の存在は、自由へ呪縛されている相を現わす。そういう事態が、上に無限衝動と呼んだものである。科学的知性や技術的意志のうちに働く人間の生は、「人間」の枠を破った非人間的な無限衝動の相を現わし、その知性や意志を駆り立てる。そこには、人間の自由な仕業の奥に運命的必然の相が現われてくる。その無限衝動は仏教で古くから「業」と呼ばれていたものが近代の人間に現われてきた姿である。ところで、科学や技術について今言われたと同じことが、生の衝動についても言える。虚無の開けに立つ近代の人間のうちでは、それを規制する何ものもなくなった生の衝動は、その奥に無限の相を現わしてくる。例えば、自らの存在を保存し拡大する力乃至は「権力」に関しても、「性」のことに関しても――生物学的にいえば「個の保存」や「種の保存」に関して――衝動は底の無いところから発起するもののような、制止する反動力を本質的に含まぬもののような相を呈してくる。その含む原始的な明るさと暗さ、或は「健康」と「頽廃」は、いずれも「人間」の枠をはみ出た非人間性を帯びてくる。生の衝動の無限化は、ここでも、自由が根底から運命の相を現わしつつ、呪縛された自由となってくること、自由が「業」の相を呈してくることである。要するに、近代の人間は、合理性に生きる方向においても、同様に深い「業」の相を露呈しつつある。現代を襲うニヒリズムの不気味さが立ち現われ、現代の文明に立ち罩める排気ガスが発生してくるのは、そこからである。つまり、科学の立場や生の衝動それ自身に由るというよりも、虚無の潜伏や顕現という状況のもとで、人間の仕業や生が総じて無限衝動に化するということ、裏からいえば、自らの所在を失った心が人間の仕業や生に対する規制の力を失ったということに由るのである。

三

そのような状況において残されている唯一の真実は、事態を正面切って直視するということ、事態の根源へ直向するということである。それは、現代のあらゆる問題の問題性を集約した焦点に自己を据えること、ニヒリズムを主体化し自己化することである。真実として確かめ得るものは何も無いという事態を正視し且つ確認することは、その事態を自己の身上に、自己自身の事柄として、体現することによってのみ為され得る。すべてが不真実に化した状況のもとでは、それのみが唯一の真実である。しかもその事は、不確かなものを不確かと認めることが自己にとって一つの確実さの収穫を意味する、と通常よく言われる場合とは全く異った立場での事である。

自分が真実な知を全くもっていないと知ることが、その無知のうちでもなお可能な唯一の真実な知であるということは、古くから人々の言って来たことである。その場合の知は、「汝自らを知れ」というソクラテスの教えのように、自己自身を知ることであった。そして自己を知ることは、魂の真実な有り方である。知と有とが同じ一つのものであるのが、魂というものである。またその知は、知の欠如としての「無」知から出発しながら、プラトンの示したように、積極的な知の展開の出発点をなし、その展開は、「善のイデア」というような絶対的な真実在としての「神」を見るということにまで到るものであった。その知の展開は同時に魂の有り方の向上でもあったから、魂が知と有と一体的に神を求めゆくことは、「智を愛する」という魂の行であった。それに類似したことは、例えばデカルトにも見られる。厳しく疑ってみれば、一切のものが疑わしく不確実だということが分かるが、自分が疑っているということだけは確実である。確実な知が全く無いという否定、或は疑いの否定性は、ここで直ちに「われ考う」の確実さに、またそれと同時に「われ在り」の確実さに転ずる。そしてその確実さは、更に、神の存在の確実さに至る出発点になる。のみならず、今いった二つの思想のいずれにおいても、知を深めて神にまで到り着いた魂は、そこで更に一転し、いわば身を翻して、神の視野で自らを見る。そして神を求めて来た自分自身も自分の愛智も、実は神に由来し、神に根拠づけられていたことを知るに至る。存在と知における「真」を展開した積極的な体系は、そこに至って完結する

のである。そのような骨組みをもった思想の例を求めれば、殆んどすべての偉大な哲学者や宗教家がそれに属している。神へ向っての愛の運動がすべて「第一動者」としての神に由来すると考え、やがてノエシス・ノエセオースという観念に達したアリストテレス、神を観る叡知とその叡知界も「一者」からの流出であると考えたプロティノス、我我の心が神を愛するその「知的愛」は、神が自らを愛する愛だと語ったスピノザ。神への信仰をも神からの恩恵と見るキリスト教の信仰や、その信仰に立脚した神学については言うまでもない。アウグスティヌスが神に向って、「汝は我々を汝自身に向けて造り給えり。それ故に我々の魂は、汝のうちに憩うまでは、安らぎを得ることなし」と告白した有名な言葉を想起すれば足りるであろう。この言葉は、人間が喜んで神を讃えずにはおられない気持になるというのも、神の方からの催しによってだと言っているのである。神に耽溺することを軽蔑したカントの如き人すら、彼の「理性信仰」の立場を「根元悪」の問題との関聯のうちで保証するために、遂には神の眼から見た視野を導入せざるを得なかった。ヘーゲルがキリスト教的なモティーフを込めて、絶対者を単に「実体」としてではなしに「主体」として考え、神と人間とが両鏡相映じて中間に影像なしというにも似た、精神と精神との相映に入る絶対精神の立場を展開したのは、この種の考え方の最も徹底した体系であった。

ところで、上に例挙したような諸体系が共通に示しているのは、人間の存在が、知においても意志においても、最初の不確かさから或る転換を通して確かさに達し（例えば「自らを知る」とか「われ考う」とかの確かさを通して「われ在り」の、或は「汝なすべし」の確かさを通して「汝なし能う」の、確かさに達し）、その確実性が更に神の方からの絶対的な確かめによって、その真実の根拠づけを得るという考えである。しかし、さきにも言ったように、そういう構造をもった諸体系への根本的な不信が、神の存在への不信と互いに前提し合って発生し、それがニヒリズムを帰結せしめたのであった。従ってそこでは、かの諸体系におけるように、最初の不確かさの克服によって達せられた、自己の存在や神の存在の積極的な確かさは、初めから全く失われている。ほかならぬその喪失こそニヒリズムな

のである。神の存在と共に一切が、総じてまた根源的に、不確かさに陥ったところでは、自己自身も自己にとって不確かさに陥る。しかも、上に語ったように、あらゆるものと一つに疑問符と化した自己自身を、現代におけるあらゆる問題の問題性の焦点に据え、自己自身を時代の根本的な問題性のいわば肉化たらしめ、そしてその問題性の根源を覆い隠したり、それから逃避したりしないということ、それが真実への道として此処に残された唯一のものなのである。ニヒリズムはそれの自己化においてのみ、真にリアライズされる。真のニヒリズムとしての実現に達し、その本来のリアルな姿において理解され得る。そして同時に、ニヒリズムのそういうリアリゼーションのうちでのみ、それを超えて行く道の端緒も与えられるのである。

四

上に、ニヒリズムが時代のあらゆる問題の根源をなすもの、それぞれの問題的現象の奥底に共通して含まれている本質的なものと考えた。ニヒリズムという事態は現代の人間に本質的に、彼の「人間」としての存在そのものを問題化するような仕方で、係わりつつある事柄である。そういう意味では、それは、現代という時代の枠を超えたような根源性を含むといえる。現代のニヒリズムがあくまで現代に特有な諸問題と結びついていることは言うまでもないが、そのニヒリズムは、それら諸問題の底に汎く行き渡っている本質的な問題性として掘り下げられる時、歴史的な時代性の限定を突破した根源性を露呈してくるのである。

総じて、歴史の一時代に固有なさまざまの具体的問題は、もしそれらを抽象的・一般的な問題にすりかえることなしに、その具体性のままで本質的に掘り下げるならば、つまり、その時代に生きる人間がそれらを「人間」としての自己の存在そのものに関係した事柄として究明するならば、それらがまさしくその生きた具体性の故に、却って時代的という歴史的限定を超えた無限定性、人間存在そのものに係わる根源性を呈示する。それらが過去や未来のどの時

代にでもなく、まさにその当代に固有な問題、生ける具体的な人間の上に生起した、歴史的な現実の問題であればこそ、それらをその根源にまで究明して行けば、人間という存在の本質に関係した、人間の「人間性」に係わる問題になってゆく。或る時代の宗教、哲学、芸術など、いわゆる「精神」と精神文化は、そういう問題が問われる次元で成立するのである。そのことは現代におけるニヒリズムの場合も同様である。それは現代に固有な歴史的現実の問題であるが、それ故にまた、その根源的な究明は、人間という存在が人間自身にとって何時でも、いわば永遠に現在的に、時代の変遷を通じて移り変らない問題性をなしている次元に入るのである。ただ、その場合におけるニヒリズムの特異性は、人間という存在そのものが問題になる時の、そのラディカルななり方である。そこにおける問題性の極限的な性格である。そこでは単に問題が人間の「人間」としての存在に係わるというだけではなく、その「人間」としての存在そのものが問題化している。問題が人間の「非人間」化という問題になっているのである。その問題を溯源すれば、神や人間とその「精神」や世界万有まで、一切を含めて一つの大きな疑問符になってくる。人間という存在が、ありとあらゆるものの存在と共に、虚無の開けに曝されてくる。そしてその場合、そのような状況を溯源的に究明する唯一の可能な道は、さきに言ったようなニヒリズムの自覚化、乃至は自己化というところにしか開かれていないのである。

さきには、ニヒリズムを自己存在にまで具体化するということは、現代における諸問題の問題性が集約される焦点に身を据えることだと言ったが、そのことは、現代の状況のうちに現われている人間存在そのもの、しかも一切を剝ぎ取られた、いわば裸の「人間」、虚無の開けのうちでその存在そのものが問いに化した「人間」を、自己存在として、自己存在の上に具体化するということである。根本的な不確かさに陥った「人間」であることを、逃げも隠れもせずに直視し、認め、保任するということ、それの存在そのものが問いに化した「人間」の一人として、自らの存在を問う者となり、そういう仕方で自己自身を確かめることである。これは一つの決断を意味するが、その決断は、人

間という存在がその根底から、その基本的な諸方向において、「非‐人間」の相を現わし始めているという不気味な状況のただなかにあって、その不気味な状況における最も不気味なものである「人間」に立ち向うという決断である。言うまでもなく、これは自己が自己自身に立ち向うということでもある。ここでは問う者自身も問われるもののなかに入っている。自己自身は自己にとって最も身近かに不気味なのである。不気味といっても、もちろん、必ずしも妖怪とか化け物とかいうような、単に見た眼に映るだけの「変化(へんげ)」のことではない。真に不気味なのは、そういう現象ではなくて虚無の深淵である。人間のまわりに、内に、背後に、漂っている虚無の開けである。それは、人間とは何であるかが根本から疑わしくなり、不確かになるということである。人間という存在そのものが「えたいの知れない」もの、「正体のわからないもの」となることである。この場合の不可解は純粋に存在論的な（その意味で哲学的な）思惟における不可解である。或はむしろ、より一層根源的且つ端的な思惟における不可解である。というのは、ここで疑いまた問う思惟は、問う者と問われるものとがそこで全く一つであるような、そしてそうであるためには絶えず決断の行を必要とするような、そういう思惟だからである。そこでは、問い且つ問われる存在の不確かさは、底知れぬ深淵的な不気味さをもつ。それに較べれば、現代の人間がしばしば行動や外観に現出せしめるグロテスクで妖怪的な気味悪さは、ニヒリズムの自覚化とその思惟とからの逃避を表わすものでしかない。それは、虚無の開けに面した人間が、そういう思惟の自己集中に到らぬ手前のところで、さきに言ったような意味での想像力に自己を委ね、自己のうちの「えたいの知れぬもの」を表象化した有り方である。奇怪な行動や外観はそういう散乱した心状からの錯乱した発現といえる。それはまだソクラテス的な「汝自身を知れ」以前の心状である。そのソクラテス自身は、プラトンの『パイドロス篇』のうちで、自分はまだ自分自身を知ることが出来ないでいると言い、果して自分はテュポンよりももっと怪奇で狂傲な怪物なのか、それとも神にいくらか肖た和静と単純さをもつものなのか、自分でもわからないと語っている。テュポンは、「颱風」の語源といわれるように、百の蛇頭をもった大颶風の魔で、その手翼を

拡げれば天を覆い、口からは烈火を噴き（彼はタルタロスとガイア〔大地〕との間に生れ、火山の噴火が彼と結びつけられた）、そして主神ゼウスと闘った。Sphinx を初め Chimaera, Hydra その他の怪物も彼の末裔であった。ソクラテスが「自己自身を知る」ことを求めた時、彼の思惟した自己の正体のうちには、そのような大怪物も神と共に可能性として含まれていたということは注意してよい。しかも彼は、自知を求めるということにおいて、神々や反神的な魔の「像」を内に踏まえながらも、神話的想像力の立場を脱して、さきに言った意味での自覚的な「思惟」の立場を開いたのである。自分はテュポンよりももっと怪物なのか、いくらか神に似たものなのか、自分でも自分がわからないと言った時、想像における正反対な両方向の極を踏まえつつ然もそれを脱し去ったような思惟の立場が、先ず無知という姿で自らを開示したといえるであろう。（『パイドロス』のその箇所における文脈もそれを暗示しているようにも解される。）現代の人間に現われる怪奇の現象は、上のソクラテスにおけるような雄大さに比すべくもない代りに、そこにはなかったような虚無を漂わせてはいる。しかしその虚無の開けを思惟にまで自覚化するという転換の方向は、全く欠けているのである。

一般に、或るものが「えたいの知れないもの」に化した時、それを知ろうとする思惟は、それの存在そのものについて真実を問いもとめることとである。それが本当には何であるか、実際には如何にあるかとして、それの「正体」をつきとめようとすることであり、その意味で真実性乃至は真理性への追求にほかならない。現代における最も根本的な問題としてのニヒリズムが、人間自身の存在の問題化ということに帰着するとすれば、問題の問題性そのものに自らを据えること、問われるものと問うものとの同一化へまで自己を集中すること、つまりニヒリズムの自覚化とか自己化とかいったことは、現代の人間における根源的な思惟を意味する。それは、真実性乃至は真理性の追求において現代の人間が取り得る唯一の基本的姿勢である。というのは、自らの存在そのものが問いになっているこの極処においては、存在と思惟とは一つであり、思惟は自らを問う存在そのものの姿勢にほかならないからである。さきに言っ

た如く、そこにのみ、虚無の開けによって一切が不確かになったという状況のもとで、唯一つ可能な確かさが成り立つのである。のみならず、それはまた本来的な意味での自由のために現代に残された唯一の場所でもある。本来的といったのは、外から来る如何なる力によってばかりでなく、人間自身の内奥から来る「業」的な力によっても無に帰せられ得ないような、つまり、さきに言った意味での無限衝動に化するという仕方で解消してしまわないような、そういう自由という意味である。正体の知れなくなった「人間」に、自己の外でも内でも直面しながら、あくまでその「人間」の正体をつきとめようと決意する思惟、その思惟のうちで一つの問いに化する自己自身をあくまで正直に自ら問いただしつつ、そういう正しい方向に自己自身を集め、かくして自らの不確かさをどこまでも確保することによって確かに自己自身でありつつ、その自己の本来の「面目」を見定めようと決断する究明、そしてその決断的究明を念々に反復することによって不断に自己を受取し直し、かくして瞬々に自己自身でありつつ、且つ自己自身の問い糺しに留まるという行、すべてそれらは人間の自由であり、現代の人間に残された唯一の本来的な自由である。その自由が本来的であって、内からの「業」によっても無に帰せられることがない所以は、その自由自身が虚無の開けに立脚しているからである。虚無の開けそのものの自覚化であり自己化だからに外ならない。そういう極処以前の、いわば中途の段階におけるあらゆる種類の人間的自由は、「人間」を「非人間」に化する無限衝動によって解消される傾向に曝されている。しかし、すべての自由がまさに無に帰することにおいて、その無化の極処に現われる本来の自由は、その無化の自覚である故に如何にしても無に帰せられ得ないのである。ニヒリズムの自覚化、真のニヒリズムが、現代の人間に残された唯一の確実性の、また唯一の本来的自由の場なのである。そしてその確実性（つまり自己自身をも含めてありとあらゆるものの不確かさを確保する、その自己存在の確かさ）が、自己存在の真理性への問いの端緒となる。自己の本来の面目を究明する出発点を与える。その究明は同時に「人間」の正体の究明、人間という存在が真実には如何なるものであるかの追究でもある。そしてその「人間」への問いは、さきに言ったように、「世界」

とそのうちにあるものの「有」への、また「超越」への、問いと切り離せないから、自己存在の真理性への問いは、実はそういう全体的聯関における真理性の問いに外ならないのである。

五

ところで、上にいったような意味での全体的聯関というものには、人倫の問題も含まれている。ニヒリズムにおいて、「人間」が問いに化したということは、存在論上の問題であると同時に人倫の基礎に係わる問題でもある。そこで、その点についてもここで一瞥しておく。

人間が「正体」の知れない不気味なものになったことは、人間関係が不確かになったことでもある。人間というものにそもそも真実があるのかどうか、あるとすれば何処にあるのか。もし人間のすることなすことに何らかの「まこと」(事の真実)が見出されないなら、また人間の語ることに何らかの「まこと」(言の真実)が見出されないなら、そして畢竟、人間自身のうちに「まこと」(心の真実)が見出されないなら、人間相互が信頼して関係し得る基礎はないということになる。他の人間をどこまでも信じ得るのは、彼のうちに誠実を見出すからである。人間というものに「まこと」があるかどうか疑わしいとなれば、どの人間も本当には信じられないことになる。信ということは、また、人間のなすこと、語ること、思うことが相互に通じ合えることである。人間と人間とが事や言や心において交り得ること、知り合い、理解し合えることである。「百年の知己」などといわれることは、存在そのものの間のそういう「通信」(本来の意味でのコンムニケーション)を言い表わすものであろうが、それを可能にするものは人間の「まこと」、誠実であり、その「まこと」によって人間関係も真実なものとなるのである。更にまた、信ということは「まかす」ということでもある。(例えば「信手」という漢語を昔から「手にまかせて」と読んでいる。手当り次第にという意味だが、それは手を信ずるからである。)他を信ずるとは、安心して自己を他にまかし得るということである。

他のうちに、たより得るもの、より処となるものを見出すこと、自己の存在を寄留せしめ依止せしめ得るものを他の存在にもつことである。人間関係が相互の信頼に基づくということは、信頼において人間がより（寄り、依り）合えるからである。これは人間が作り出したあらゆる差別、例えば身分や階級、才能や財産、国家や社会の体制、イデオロギーや宗教的信仰などにおける、あらゆる差別を超えた「人間」自体のより合いである。どういう種類の社会であっても、それが「人間」の共同性という基本形をもつ限り、そのうちに現われる如何なる差別や分裂や闘争にも拘らず、根底にそういう根元的な「共在」の場を前提している。互いに人間として出合い、話し合えるような場、事や言や心が交わり、通じ合える、そういう場の開けを基礎に含んでいる。そこでのより合いは、人間が作為した和合ではない。人間の作り出し得るあらゆる和合と紛争との以前に、和合したり紛争したりするその人間の存在そのものを可能にしている、いわばアプリオリな「和」である。存在そのものの間における、その根元的で自然な和合は、存在そのものの理法である。人間が意志によって作り出すすべての和合や紛争は、そこから現成し展開し、結局はそこへ落着せねばならぬ。本源的な「和」の場へ収まらねばならぬ。それらがそこへ帰着し得ない限り、人間自身が収まらないのである。

人間の意志が歴史的に作り出す和合も紛争も、それらの含む健康と病弊を併せて（というのは、人間の作為する和合もつねに病弊を潜め、紛争も健康を含んでいるから）、その本来的で自然な、自然法爾なる「和」の司配のもとにある。存在そのものの理法によって統べ治められている。その自然法爾なる統治の力に随順し、それに摂取され、そのおさめのうちに収まるという落処が忘れ去られる時、人間の作り出す和合と紛争との渦巻きは帰する処を知らず、次第に空しい暴流に化して行かざるを得ない。人間は人間自身を治める方途を見失い、自らを療治する薬方をもち得ず、「業」の暴流に翻弄されるだけになる。非人間化した闘争は、「修羅」や「地獄」の相を露わし、和平に至り得ず、誠実と信にもとづかぬ野合は、権力の「餓鬼」や性の「畜生」の相を潜めて、人間関係は遂に平和を保ち得ない。本

源的な「和」の場が閉塞されたところでは、人間の間の「和」といっても感傷的なものとしか映らず、それに代って「科学的」な認識や苛烈な行動が必要だとされる。その結果、平和運動一つでも、方向がイデオロギー的に分裂し、ますます闘争に油をそそぐ。その分裂した方向は内部でまた分裂を繰返し、「敵・味方」の思考型が固定観念に化してゆく。そして恰も「四大和合」という健康の自然的な基盤が衰えた肉体から肉体へ、耐性をもったヴィルスが手易く急激に伝播するように、固定観念化した「敵・味方」の思考型も、本源的な「和」の場が閉された社会のうちで、「まこと」(信と真実)の「心」のなくなった人間の心から心へ、あまねく急速に行き渡る。それはまさしく「業」の現われた姿であるが、現代におけるニヒリズム的状況はその姿を示している。社会が人間存在そのものに根差しているという、その基本形が、社会から喪失されて来たということは、その状況に含まれる主要契機の一つである。現実社会の根底に保たれて来た本源的な「和」の場は、差別や分裂の深まりによって崩壊し始め、闘争によって突きくずされ、そのことが逆にまた分裂を速め激化する。そういう循環過程が近代の歴史全体のうちに、その底を通貫する勢いとして発生したのである。社会が人間疎外といわれる相を露呈してきたのは、単に資本主義社会だけのことではない。その疎外の克服を標榜する社会主義の社会も、現実には同じ相を露呈させている。人間疎外ということが生起して来る根源は、資本主義と社会主義に共通した、その意味で近代の歴史全体の底に潜む根本的な趨勢である。(それをさきには、近代的な意味での合理性の追求として規定し、更にその追求の発生した原因として、科学的知性と技術的意志とが近代の人間を支配するに至ったという事態を考えたのである。科学的な合理主義という基本的態勢は資本主義にも社会主義にも共通している。そしてその基本的態勢のうちに、人間疎外の発生する根本の原因が含まれているといえる。)現代におけるニヒリズム的状況は、近代の歴史における根本的趨勢から時熟した帰結にほかならない。或は少くとも、その趨勢がそれの主要契機の一つとなっている。社会の根底から、人間的交渉を可能にする場が引き去られ、そこに虚無の開けが現われて来たのである。人間関係は信頼に基いた確かさを失い、信ぜらるべき「まこ

と」を含まぬものとなった。互いに信ずることの出来なくなった人間は、虚無の開けのうちで、やがて自己自身をも信ずることが出来なくなる。人間としての自信がもてなくなる。「人間」のうちから、あまねく「非－人間」の相が現われ、自己自身も「人間失格」の挫折感に陥る。その反面に、人間関係はさきのいわゆる無限衝動に支配された関係に変質する。その事情については、上に、性愛の問題と権力の問題に関して少し触れた。

以上、人間と人間との関係の基礎をなす「まこと」及び信頼について語ったことは、人間と物との関係についても言える。信とは、他のうちに自己のたより得るものを見出すこと、他の存在が自らの存在の依り処となることだと言ったが、物への関係の基礎にも、同様な意味で存在と存在との間の交りの場、「まこと」と信の場、本来的な意味での「より合い」の場の開けがあるといえる。そういう場が「世界」なのである。もちろん、物のうちには、自分がたよれぬものもある。人間にとってなくてならない空気、水、大地などでも、颱風や洪水や地震においては人間の存在を脅かすものとなり得る。有害な細菌でも、いろいろな動植物でも同様である。しかし人間の存在は「自然界」なしでは考えられない。その存在は自然界に根差してのみ有り得ている。人間とは自分の意志で自分の存在を規定しながら生きているものだといっても、そういう意志能力をもつ存在としてこの世界に出現して来たのは、自分の意志によってではない。親から生れたといっても、親の力によってではない。親をも自分をも併せて支配している自然の力によってである。人間の存在は、本源的には、自然から与えられたものであり、それの基礎には自然への絶対的依存がある。そこでは人間は自らの存在を自然に委ねており、自然への本源的な意味での「信」のうちにある。そして同じく本源的な意味で自然への通路を含み、自然と通信している。彼が存在しているというそのことの根本相に、自然の「まこと」への信頼という意味がこもっているのである。人間が通常、自分の存在していることを自明のこととして疑わないのは、自分を存在せしめた自然が決して裏切らないということを、つまり自然の真実性を、自明のこととして前提しているからである。ところで、そういう本源的な場では、人間の存在も他の事物の存在も、事情に変りはない。世

界のうちにあるすべてのものは、その存在の基礎において、自然への絶対依存の場に成り立っている。そしてそのことによって、またその場で、すべてのものは本源的な「より合い」のうちにある。むしろ、そのより合いの場が「世界」(自然界)なのである。そこでは、人間の存在を脅かすようなものも、そうでないものも、ただ此の自然界に「ある」ということだけで、等しく依り合っているのである。かりに現実の世界の根本相は、喰うか喰われるかだと考える場合でも、とにかく自分の喰い物がそこにあるということ、自分の存在を支える存在が自然のうちから成り出ているということが、基礎に前提されている。その基礎から見れば、喰うか喰われるかは真の根本相ではない。むしろ更に一層基礎な処から反省され、批判され、克服されるべきものである。自然への絶対依存という場は、そういう本源的な寄り合いの場なのである。その場は、世界の内部に属する如何なる立場、世界に内在的な如何なる視点からも設定され得ない。それは「存在」の開けとしての「世界」そのものであり、そこに帰りそこから翻って、世界内部に生起するすべてが、(例えば道のべの木槿は馬に喰われけりという「眼前」の小事実すらが)照顧され得る場なのである。

そういう「開け」として、その場は既に「超越」の次元に触れている。恐らく人類の成立とともに古い宗教の歴史は、人間がその「開け」の門の内に入って踏査し摸索した跡ともいえる。宗教はすべて、どんなに原始的なものであっても、それがミュトス的乃至は「超自然的」性格を含む限り、そのことを表示している。「神話」というものが含んでいる本質的な重要さはそこにある。神話が「科学的」でないからといって、それを「歴史」に属さないかのように考えるのは、その歴史観自身が科学的な思考のうちに踞蹐しているからである。そのためにそれは、「人間」が自らの存在そのものを問う存在であることを見ない。如何に人間離れのした「合理的」な体制、人間を非人間化する機構であっても、その本質において人間の本質に由来するものであって、その点では神話の「超自然性」とか「非合理性」とかも同様である。そういう「人間」が歴史に属する本来の実在であり、人間存在が歴史というもののエレメントをなす「存在」である。しかし、かの歴史観はそのことを見ない。そしてそのことによって、それは、本当には歴

史というものを見ていないことを自ら証示しているのである。それはともかく、要するに人間は「超越」の次元から、例えば神々や神とその命法という想念によって、世界のうちの事物や事件相互の関係、それらと人間との関係、人間相互の人倫的な関係などの全体に基礎付けを与え、それらの諸関係を揺ぎない根基の上に確立しようと試みたのである。それは人間が自己の存在を確かにしまた確かめるということでもあった。宗教は、さきに言った意味での本源的な信——つまり、存在と存在との間の通じ合いと依り合いの可能性としての、またその可能性を成り立たせる「まこと」(事や言や心の真実)としての信——への人間の願いや求めが徹底されて行くところに現われる領域である。その願求が、「世界」や「人間」の彼岸、従ってまた人間性に根差す願求それ自身をも超絶した処において、世界や人間や願求自身の現成してくる本源に立ち帰り、窮極的な確かさと「まこと」を見出すような領域、それが宗教である。それは、不安とその苦の絶滅を願う心そのもの、また疑いのない知を求める心そのものが、窮まり果てる処、然もそのことによって却って満足と安心を与えられる処である。宗教とはそういう徹底性の領域にほかならない。つまり、もともと世界や事物や人間が相聯関しながらそこに「もとづいて」いる絶対的な根元へ、そしてその根元との聯関である絶対的な平安と和のうちへ、求める心が窮尽されるところである。一言でいえば、全体的聯関の徹底的な基礎付けとしての「信」の立場である。

然もニヒリズムは、そういう人倫そのものに内在する基礎、及びその基礎を与えながらそれ自身としては超越の次元に属する宗教を、一つに併せて疑いのうちに捲き込んだのである。それは本源的な「信」の場の閉塞である。それによって、あらゆる種類の人間関係はもとより、人と物との関係、物と物との関係、人や物と神との関係から、すべて「まこと」が喪われて来つつあるのである。

ニヒリズムは、現代という時代の根本問題として、すぐれて現代的でありながら、しかもその問題性の根本化のう

ちに、却って超時代的な問題という性格が現われていると語った。ニヒリズムは、あらゆる時代の底を貫く人間の問題、すなわち「問題」としての人間自身（人間にとって根本的な問題である「人間」そのもの）、の奥深く潜んでいる問題性のラディカルな現われに外ならない。ニヒリズムは、現代における多種多様な諸問題の錯綜の底から浮び上って来た、徹底的に問わるべきものとしての人間自身を提示しているのである。人間についてこれまで与えられて来たあらゆる解答や解決、既成のあらゆる規定が脱ぎ取られた、いわば裸のままの「人間」の現われである。さきに言った意味での自覚化され、自己化されたニヒリズムにおいては、その裸の人間、すなわち、えたいの知れぬ、何処から来て何処へ去るのかも分らぬ、一個の問いに化した人間が、自己の前に現前するのである。

人間は実はもともと初めから、人間にとってそういう問いであった。そしてそういう問いとして、あらゆる時代の奥底に潜んでいた。そこにまた、あらゆる時代の人間がその問いに対する徹底した答えとしての宗教をもち、宗教がいつも人間の生活や文化の最後の根底をなし、その歴史が人類の歴史とともに古い所以も存した。どの時代も神に接しているというランケの言葉は、そういう拡大された意味でも言えるのである。然るに現代のニヒリズムにおいて、問いはいわば振出しに戻った。もともと初めから問いであった人間が、初めの姿に戻って現われたのである。その初めは、あらゆる歴史の初めである。しかし歴史の初めに帰った問いのうちには、世界や万物や人間の出て来る「もと」への問い、いわゆる「父母未生の以前」なる本源への問いも含まれて居り、それに対する答えも改めて新しく求められているのである。それは、一方において現代的現実に属する事柄として、他方では超時代的な無限定性における裸の「人間」に係わる事柄としてである。

現代の根本問題であるニヒリズムが、その本質においてそのような意味をもつところに、その問題が禅の本質と本質的に係り合っていることが見られるであろう。現代における「人間疎外」の徹底された（しかもそれの自己化にまで徹底された）形として、同時にまた、あらゆるものの不確かさの只中に残された唯一の確かさの立場、従って「ま

こと」（乃至は真理性）への求めに残された唯一のスタート・ラインとして、すぐれて現代的であるその問題こそ、己事究明を本質とする禅が現代に新しく生きる手懸りを呈示しているのである。

六

あらゆる依り処が不確かになった人間、宗教をも含めてあらゆる信と「まこと」とが疑わしくなり、深淵的な虚無の開けに曝された人間が、自らを真直ぐに正しくその状況の焦点上に据えた立場、虚無の開けに決断的になりきったその立場は、禅が古くから、己事究明における唯一の正しい出発の場として開発したものと、本質的に深く符合している。例えば白隠なども言っているように、己事究明には大信根と大憤志の三つが必要だとされたが、大疑団とは自己と世界とが根底から一つの疑いに化したところである。それは、人間が「父母未生以前の自己本来の面目」を究明する際に、必ず通過すべき一線である。その意味では、ニヒリズムはまさしく現代の人間に生起した大疑団であり、大疑の現代的な形態ともいえる。しかしニヒリズムが大きな問いとしての本姿を本当に露わし得るのは、人間があらゆる隠覆や逃避を自ら拒否し、自己の存在が本源的に裸の問いに化したことを決断的に認め、そして自らの「正体」を問い求める姿勢をとることによってである。これは、信ずべき何ものもない所における唯一可能な信であり、指向すべきあらゆる方途を失った心に残された唯一可能な決断、唯一可能な「心ざし」である。これはすなわち、禅における大信根と大憤志といわれるものに相当する。そのような三つの基本契機における符合の故に、禅における己事究明の正しい出発の場は、ニヒリズムがその徹底において現わす本姿と深い近親性を示しているのである。禅が他の宗教的（乃至は広く思想的）な諸形態に比して、現代世界の問題に深く触接し得る力をもつという事情は、禅のそういう特殊性に由るともいえる。次に、禅的な己事究明の出発点について語っているものとして、最も代表的と思われる例を挙げてみよう。

『大慧書』は、禅が士大夫の間に弘く滲透して行った宋の時代に、大慧が彼等に宛てて書き送った書簡を集めたものである（本講座第六巻一七五頁参照）。大慧はそのなかで、そういう在家の教養人が弁道する場合に特に注意すべき事柄をいろいろと述べているが、その一つに、「没滋味の処」に向って工夫を做せと言っている個所がある。

> 若し是れ曾て理性の上に滋味を得、経教の中に滋味を得、祖師の言句の上に滋味を得、眼見・耳聞の処に滋味を得、挙足・動歩の処に滋味を得、心思・意想の処に滋味を得たらんは、都て事を済さざるなり。若し直下に休歇せんことを要せば、応に是れ従前に滋味を得たる処に〔於いて〕、都て他〔その滋味〕を管することなく、卻って撈摸すべき没き処、滋味没き処に向って、試みに意を着けて看るべし。
>
> 若し着意し得ず、撈摸し得ずして、転た欄柄の把捉すべき没く、理路・義路に心意識の都て行かざること土木瓦石の如くに相似たることを覚得する時、空に落つることを怕るることなかれ。此れは是れ当人身命を放つるの処なり。忽がせにすべからず、忽がせにすべからず。
>
> 聡明霊利なる人、多くは聡明の所障を被むる。故をもって道眼開けず、塗に触れて滞りを成すなり。衆生は無始時来、心意識の為めに使われ、生死に流浪して、自在を得ず。果して生死を出でて快活の漢と作らんと欲せば、須く是れ一刀両段に心意識の路頭を絶卻して、方に少分の相応あるべし……（『大慧書』「王教授に答う」）

ここで「滋味を得た」というのは、自分が何か得る所があったというようなことであろう。さきに語ったことでいえば、何か「真実なもの」、自分の「依り処」になるものを摑んだということである。そういう滋味を得る処として、ここには様々な場合が挙げられている。「理性の上に」、「経教の中に」、「祖師の言句の上に」というのは、形而上学的な真理とか宗教的な真実とかを捉える場合である。また、もっと直接的に、見たり聞いたりとか、身体的な行動とか、知性その他の意識のはたらきとかを通して何か内に得る所があったという場合も挙げられている。しかし大慧は、すべてそんなことでは事は済まない、「不済事」だというのである。そういうことでは手の届かない処があり、その

処に生起する問題に対しては、それらは却って邪魔になる。その問題を覆い隠したり、正しい問い方から逸脱させ、間違った解決を取らせたりする。教養ある知識人の場合は特にそうである。上の引用文でも、「聡明霊利の人、多くは聡明の所障を被むる」と言われている。聡明の手が届き得ないような場での問題には、聡明は却って障礙になるというのである。その問題とは、仏教的にいえば、「生死」の問題である。「生死」の問題は人間の存在そのものについての問題であり、兼ねてまた世界万物のそれについての問題である。人間はどこへ行こうとしているのか、人間とは何であるか、自己の落着くべき処はどこにあり、自己のまことの正体はどういうものか、という問いである。生死の問題は、自己と世界とが一つである本源のところから自己の存在が問いに化したことである。大慧が上の引用文で「衆生は無始時来、……生死に流浪して自在を得ず」と語った事態である。もともと唯識説が「阿頼耶識」の思想において問題にして来た事態である。ところで、さきには、人間と万有の存在そのものに関する問題に対して、あらゆる既成の解答がそのままでは間に合わなくなり、虚無の開けとともに、人間が人間自身にとり世界と一つに問いに化したこと、裸のままの「人間」が新しく問い直されるべきものとして現われて来たことが、現代のニヒリズム的状況の本質であると語った。これはまさしく、上に言った「生死」の問題の、現代における顕現であり、いわばそれの現代的な形態である。

そのニヒリズムは、畢竟するに、これまで宗教的信仰の立場から絶対的に真なるものとして、又は哲学的観想の立場から真理として、提示されてきたものがすべて疑わしくなり、宗教の立場や形而上学の立場そのものが信頼を失ったということであった。世界万物の存在の基礎付けを求めるための「存在論」の地平そのものが、不確実性の性格を帯びて来、また、人間の生存に窮極的な方向付けと目標を与えるべき、人生の「意味」が定かでなくなり、且つ人間の生活がそれを軸にして建てらるべき善悪の「価値」裁定が、自らの根本基準についての戸惑いを含んでくる。その結果、人間には自分の生存が「まこと」を含まぬ虚妄なものに感ぜられる。彼は生存のうちに態度を取り得ず、生活に

対する真の自信を失う。ところで、人生の帰趨を求めて禅に赴いた人々のうちにも、同様な状況があった。仏教自身のうちに含まれている形而上学的な思弁や宗教的信仰に身を托しながら、それらが自己自身の生活の「まこと」になり切れぬことを感じ、それらと生活との間に隠微な、それだけに深い乖離を、従ってまた自身のうちに真の自信の欠如を感じ、そのために禅の門を敲いたというような人々は、禅の歴史ではむしろ通例である。禅の歴史は、根本において、そういう人々の己事究明の歴史であるともいえる。もとより、形而上学的な思弁も宗教的信仰も、既にそれぞれの仕方で、世界と自己とを併せてその本源を指向するような立場であって、科学的な「知識」のように単に対象的な、従って抽象的に客観的な「真理性」の立場ではない。むしろ、主客を併せた立場での具体的な真理性の把捉である。しかし、そういう高い真理性の立場であっても、それと自己自身の実存との間になおまだ一歩の乖離が残るということが可能である。そしてその乖離が残る限り、自己は真に自己自身になること、真の自己自身であることは出来ない。「自己本来の面目」を見ることは出来ない。むしろ、その高い真理性はその高い次元で再び単に客観的、対象的な性格のものとなり、それをそのまま真理として受取ることが主体的、実存的な虚妄となる。「聡明霊利の人、多くは聡明の所障を被むる」のはその場合である。そしてそういう最も深い虚妄の克服には、自己自身に向けられた、自己自身による、究明というものより外に途はない。またそこに、そもそも禅の立場というものの開かれた所以もあったのである。従ってその自己究明では、人間は再び単純で本源的な「生死」の問題に返えされる。今や「生死の問題」は、いわば人間存在の極北に現われる。そのことは、形而上学や宗教的信仰において絶対的な真実とされて来たものがすべて虚妄に化したというニヒリズム的自覚と、深く軌を一にしているのである。

のみならず、さきに挙げた大慧の言葉は、更により以上のものを含意している。それは、今言ったようにして踏み入った禅の立場にも囚われてはならぬ、と言っているのである。祖師の言句上に滋味を得てはならぬ、眼見耳聞の処、挙足動歩の処、心思意想の処にも滋味を得てはならぬというのは、そういう意味である。それならそれらの何処に囚

われがあるのか。もし得滋味ということが少しでもあれば、その限りそこになお「外」から与えられるものが残っているのである。なお依り処があり、手懸りがあり、自分のつかまる所、手を着け得る所が与えられている。他面からいえば(そしてそれが一層重要なことだが)、何かの依り処を求めようとする心意が自己自身のうちにまだ潜んでいる。溺れる者は藁をも摑むといわれるような、深く隠れた執着の根が、敢えて極北の境に入ってそこで「生死」に直面する者のうちからも現われる。自分の身を支える何ものかを摑もうとし、手懸りになる何ものかを執えようとする衝動は、人間の「心」の根本に潜んでいる。自己の外に何ものかを「有つ」ことによって自分自身の「ある」を確かにしようとすること、もつものにもたれようとすること、つまり「所有」と「有」とが一つであるような根本意欲が、心意の根本相である。「生死」に直面して禅の立場に踏み入った者が、禅のうちで特製の料理にありついたかのような有所得の喜びをもつのも、根本意欲の現われである。それは「生死」の源である執着の根の深さを物語っている。上に言ったように、仏教における形而上学的な思弁や宗教的信仰から得られた真理も、なお自己自身の実存に照らしてみる時自己のうちで実存的な虚妄に化しているのを見出し、それを克服すべく禅に入った筈の者が、禅のうちで再び祖師の言句のうちや着衣喫飯の処に「滋味」を得、有所得の心を起して、執着の根の切れていないことを曝露するのである。

それと等似の立場は、現代のニヒリズム的状況のもとで、その状況を自己自身の事柄として自己に引き取る者、虚無の開けのうちで、「死に至る病」といわれるその絶望を敢えてもちこたえる者にも現われ得る。一方では、ニヒリズムの苦悩からそれへの熱情に転じた自虐的な立場、すなわちニヒリズムへのニヒリスティックな意志としてであり、他方では反対に、ニヒリズムの不安のうちでニヒリズム自身にも無感動になった立場、すなわちニヒリスティックなアパテイア(無感受性)としてである。これらはいずれも自暴自棄の立場であるが、そこにはなお、自己を苛責することに喜びをもち、自己存在の崩壊を意志するという形において、或は絶望の極限状況に静止することに秘かな誇りと満足を見出すという形において、根本意欲の深い痕跡を残している。いずれも、自己の無化のうちになお自己への

最後の執着を潜めており、なお大慧のいわゆる得滋味の立場を含んでいる。大慧は、禅に関心をもち禅に踏み入った人々に対しても、彼等を禅への正しいスタート・ラインに付かせるために、これまで滋味を得た処のことなどはすべてかまわずに「卻って滋味没き処に向って試みに意を着けて看る」べきことを要求した。これは大慧が、我々の心意識の底深く隠れている執着の根を根こそぎするために、或はさきに根本意欲と呼んだものを根切りするために、心意識の地底に向って投げた否定の網ともいえる。現代のニヒリズム的状況も、まさしくその極限の処において、この同じ網に掛かるもの、掛からざるを得ないものなのである。

七

大慧が「滋味没き処に向って試みに意を着けて看るべし」と言った時の「没滋味の処」とは、心意の根本意欲の全く届かぬ処ということである。知性や意志による把捉を絶した処、心が執着しようにも全く手懸りを見出せない処である。滋味を得る処に執着していた我々の心、言いかえれば、深い「意味」を見出したり高い「価値」を認めたりし得るものに志向していた我々の知性や意志、更には、そういうものがすべて疑わしくなり、一切が無意味となり無価値となった際においてもなお、自己が無化されたその場を自己の依り処に化し、自己のもたれる手懸りをそこに見出す自己——そういうすべての場合に働いている根本意欲がもし方向を転換し、我々の心意が志向の向きを逆にするなら、そこに現われるのが「没滋味」の処である。その処は、根本意欲が如何にしても執着の根を下ろし得ず、知性や意志の志向がいわば発動の瞬間に蒸発する処である。また、総じて事物の「意味」というものは、自己が事物のうちに自己自身を見ることに基いて成り立ち、自己はすべて事物において事物の意味を見とめるという仕方で自らを知り、且つ知りつつ存在するのであるが、かの「没滋味」の処では、如何なる事物からも自己の存在を支えるための「意味」は浮び出でず、無意味性が自己の存在を支えるということすらも起り得ない。そこでは心意は手を着けようにも

手が着けられず、知的にも意志的にも把捉することも着手することも出来ない。「試みに意を着けて看」ても、「意を着け得ず、撈摸し得ずして、転た欛柄の把捉すべき没く、理路・義路に心意識の都て行かざる」処である。手さぐりで摸索することすら出来ず、取りつく嶋もない処、論理とか意味とか、有意義とか無意義とかいうような、有所得の心が自由に、喜び勇んで、「心行く」ばかり通う路が全くない処である。その処では、根本意欲は、動こうにも動かれないままに、自らの内に籠って凝固しつつ意欲の性格を失う。志向を拒まれた心は、自らの内に集中して自らを忘じ、自己は「われ考う」の場を剝奪されて、単なる「われ在り」として脱体的に現前する。その処では、各自の自己は、天地の間にただ一人という本来の孤絶な「われ」に突き戻されるのである。大慧はそれを、「心意識の都て行かざること土木瓦石の如くに相似たることを覚得する」と言っているのである。

心意識が、それ自身の内から衝迫してくる志向の発現を遮断され、自らの内へ突き戻されて、「土木瓦石」のようになるとは、どういうことであるか。それは、知性や意志の作用によって開張される「心」の世界とそれの対象をなす「物」の世界（「内」の世界と「外」の世界）を倶に包んだ根底から虚無の開けが現われ、その開けのうちに自己が、単なる「われ在り」として、凝然と立つということである。自己は、自らの「所有」としてそれに「もたれ」かかり得る如き何ものをももち得ずに、無化された自己として、単なる「有る」に還元される。根本意欲はそれが未だ意欲として立ち出でない以前のところへ、いわばそれの根そのものへ、還元されるともいえる。そこでは「われ在り」は、定位され得る如何なる在所をももたない、いわば宙に浮いているかのような「有」である。自己はその身心において時間的・空間的な世界のうちで今ここに在りながら、その「今ここ」は時間上・空間上の限定を失っている。果てしない過去も果てしない未来も「今」のうちへ収縮し、あらゆる方向におけるあらゆる方位が「ここ」へ収斂し、そしてその後に残った、時や所の影すらも含まない虚無の開けのうちで、自己は今ここの局所に有る。没滋味の処に向うとは、そういう場に立つことである。その処に向って「試みに意を着けてみよ」という催促は、心をして心のと

りつき場もない処にとりつこうと試みさせ、その出来ない試みを通して根本意欲をそれ自身の根基に集約せしめ、虚無の開けのうちに置くことになるからである。根本意欲といったものを、「無明」と「煩悩」の根源としての「阿頼耶識」とすれば、阿頼耶識を心意識の深みから引き出して、今ここの自己自身に現前せしめるからである。

このような自己の在り方、虚無の開けのうちで「われ考う」からも脱した「われ有り」は、自己が自己自身にとり一個の問いに化して現前することである。ところで、そのことはまさしく現代のニヒリズムの根底に生起している事態でもあった。その事態が自覚に上るのは、さきに言った如く、現代の人間がニヒリズムという状況のうちで、それを隠れたままで放置し、或はそれから逃避し、或は進んでその状況へ自虐的に巻き込まれるという代りに、それを正直に、決断的な卒直さをもって、自己自身に受取る時である。すなわち彼が、その現代の状況のうちにあって自己の存在そのものを本原的な問いに化し、そのことを通して、ニヒリズムを時代の「状況」から転じて自己の現存在へ自覚化し、それを自己の自己自身への問いとして「自己化」する時である。その時、人間という存在は、自己において、曽てあらゆる時代にわたってそれに与えられて来た規定を悉く剝がれた、裸の「人間」存在そのものとして、露わになってくる。そのことは、もちろん、我々が人間というものに対して理論的に何か新しい限定を加え、それに改めて意味を賦与せねばならぬということではない。そこに露わになる人間存在の無限定性は、総じて「われ考う」のうちに統括され得る如き何等か或る見地から、何等かの仕方で限定さるべきものとして露わになるのではない。ここでの無限定性は、それとは質的に別である。それは人間の「存在」が、また「人間」という存在が、その根源から、つまり、それがもともと初めから人間自身にとって問いであったという本原性において、しかも今ここで自己自身が自己の問いに化するという事態のうちで、露わになるということである。その「今ここ」も、上に言ったように、自己の身心がもつ時間的・空間的な限定でありながら、しかも同時に、自己自身が自己の問いに化するというその問いのうちで、時間上・空間上の限定を失っており、時代や方所の限定を脱している。自己が現代の根底における虚無の開けに入り、

その唯中でニヒリズムを自己自身に引受けるというそのことが、とりもなおさず「われ在り」が端的に、「われ考う」を脱して、露わになることとである。自己の有が時間上・空間上の限定なしに、然も今ここの局所で、脱体的に自己自身に現前するということである。自己存在そのものが、自己自身に答えを迫る問いとして、自己に現前することである。これは、大慧が「心意識の都て行かざること土木瓦石の如くに相似たることを覚得」するといった如き、つまり、禅における己事究明のスタート・ラインに立った如き自己の在り方と、本質的に同じ在り方にほかならない。すなわち、禅で「大疑」といわれて来た在り方である。その意味で、現代のニヒリズム的状況は、その根底において、現代の人間を結局は禅的な己事究明のスタート・ラインに導く必然性を含むとすら言えるのである。

虚無の開けのうちに成り立つ真の「われ在り」は、存在に本質的なものとして存在の根底から自然に且つ当然に生起する不安を、その起るがままに自己に起らしめるということである。恐れて回避する代りに、真に不安を不安としながらそれに自らを委ね、そのうちにどこまでも入り行く勇気、またどこまでもそれに堪え抜こうとする耐忍である。それは例えば、「私はここに立つ。それ以外は出来ない」と言った時のルターに模範的に現われている。真に不安を不安とすることとは、状況に対する怯えではなくて、状況を正面から卒直に受取ることである。存在の不安のうちで虚無を自己に体現せしめ、実験的に体得しようとする決断である。自己を含めた一切のものの本質的な不確かさが露われた所で、その不確かさを、残された唯一の確かさとして正直に確保しようとする明らめであり、その不確かさを誠実に確認する真の諦念である。その決断と諦念が、自己存在を確かめる唯一の残された道なのであった。虚無のなかでの「われここに在り」においては、自己の無化のうちで虚無と存在とを同時に正しく確認する忍耐は、虚無と存在とを真実に明らめる知でもある。そこでは、自己の無化はもはや単なる無化ではなくして、同時にその無化の「覚得」である。そしてその覚得は、無化された自己自身の自覚にほかならない。虚無のなかでの「われ在り」は、そういう自覚として（さきに語った如きニヒリズムの自覚化として）、大きな不安の真只中で成り立ち得た自信の表明を含んで

いる。その自信は、不安が存在そのものの不安である故にもつ本原的な「大」に照応した、大なる自信である。いわゆる「大信根」である。さきに挙げたルターの言葉や、親鸞の「総じてもて存知せざるなり」などにも、やはり諦念と知を含んだ、大きな自信が現われているが、真の（自覚化された）ニヒリズムに立つ自信も、それと等質なる自信である。もちろんそれは信仰乃至は信心に立脚したものではなく、むしろあらゆる信の拒否を前提としたものではある。しかしそれでもなお、「われ在り」の自覚、またその自覚に含まれる自信は、真のニヒリズムが大なる疑いであるという事態のうちにあって、それなりの「まこと」に裏付けられているのである。

ここで言う「まこと」とは、一般的にいえば、事柄の真理と人間の誠実とに同時的に倶現するものの謂である。或る事柄がもし正しく発展されれば理の当然としてそこに到らねばならぬような帰結、それがその事柄の真理である。それに対して人間の誠実とは、事柄の真理を追究する者がその事柄を自らに引き受け、それになり切り、そしてそれがそれ自身の帰結に到るまでの道行きを正直に、道理の当然に随って、自己存在の上で遂行することである。その人間の誠実は、事柄を本質的に司配しているところの、そして彼がそれに随順するところの、事柄それ自身の道理に基いてのみ成り立つ。逆にまた、その道理が正しく展開され、事柄の真理が真理として開示されるのは、その事柄を自己自身の事柄として引き受ける人間の決断、忍受、知など、要するにその誠実な努力による。そして事柄と人間とのかかる相依相成的な循環（道元の言葉をかりれば「道環」）に成り立つのが、「まこと」に外ならない。その「まこと」が事柄には真理として、人間には誠実として、同時的に倶現するのである。

ところで、上来しばしば言ったように、ニヒリズムの状況が自己存在の事柄として正直に引き受けられ、自己が自己自身にとって根源的な仕方で問いに化する時、ニヒリズムは初めて隠散や逃避の形態を脱して真のニヒリズムになる。そして（これも上に述べたことだが）その真のニヒリズムにおいては、端的な問いに化した自己存在、虚無のなかでの「われ在り」は、大慧のいわゆる土木瓦石にも似た単なる「有」に還元されながら、然もそのことが直ちに自

己覚得であり、この自覚は、自己の全存在を賭けて自己存在を敢えて一つの問いに化しつつその問いを自ら問う、その自己の大きな自信を表示するものである。その場合、そういう自信が由来する根拠をなすのは、一面では真のニヒリズムの、同時に他面ではニヒリズムの「真」の、覚得である。真のニヒリズムの覚得という一面では、それは、ニヒリズム的「状況」という事態が、その本質において、どういうところへどのようにして導かれた時に初めてその事態自身の真理を開示するか、その状況が包蔵しているそれの真実は何か、何が真のニヒリズムか、の覚得である。ニヒリズムの「真」の覚得という他面では、それは、自己をも含めて一切のものの不確かさを決断的に確認するという、そういう誠実を通しての、自己存在の確かさの覚得である。これは、無化される自己存在の自覚と一つにニヒリズムが自覚化され、そのことによってニヒリズムの含む「真」が覚得されるということである。この二面は相即しているが、その全体の覚得をニヒリズムにおける「まこと」と呼べば、そういう「まこと」とは、人間がニヒリズムを忍受し、それと対決し、その忍耐を通してやがてそれが超克さるべきであるという「事」についての、また同時にその事の道理についての、「明らめ」そのものに外ならぬ大きな自信――それはまたその事の展開を貫く遂行の力としての自信と一つである――が由来する根拠なのである。そういう自信の根拠としての「まこと」は、人間が「非‐人間」の次元にまでも導かれるという事態を通して、諦念と決断によってどこまでも「われ在り」を確保するという可能性、人間の「有」の底なき底に潜む可能性なのである。さきに言ったように、現代の文明と人間は、テクノロジーを初めとしてあらゆる近代合理性の背後に潜む、いわば覆面したニヒリズムによって、また、あらゆる非合理性の近代化のうちからさまざまな鬼面をつけて、露わに現象してきたニヒリズムによって、急速に「人間疎外」や「自己疎外」の方向へ押し流されつつある。その際何よりも先ず要求されるのは、その事態の唯中での存在の自信である。いわばすべての不信や自己不信と一つであるような自信である。そしてその自信が由来するのは、疎外の事態を自己の上に引き取って確認しつつ、ニヒリズムの正体を見極めること、そういう仕方で根源的に「われ在り」を究明することであ

る。現代という時機の根底には、人間を禅的な己事究明に導く必然性が潜んでいる、と上に語った所以である。

八

「土木瓦石の如くに相似たることを覚得する時、空に落つることを怕るるなかれ。此れは是れ当人身命を放つるの処なり」と大慧は言う。虚無の開けのうちでの端的な「われ在り」は、存在そのものの不安になりきることとしての安定である。或は、人間存在を本源的な無限定性に還えした処で自らを問いつつ在ること、自らの在所不明を在所として現存すること、と言ってもよい。そのように自ら決断して「空に落ちて」いる処では、空に落ちることへの恐怖は最早ない。その恐怖感があるのは、不安がまだ存在そのものの不安になっておらず、自己が不安になりきっていない限りにおいてである。自己の究明は自己の全存在を賭ける決断から出発するが、そこに現われる無前提性（つまり、自己の存在が本源的な無限定性に還元された処）を空に落ちることのように感じて、その前に尻込みするのは、決断が定まらぬということにすぎない。決断が定まった時には、不安はあっても怕れはない。（ついでながら、仏教でいう「空」についても同様のことが言える。「空」の問題は、自己存在の究竟的な可能性の問題ともいえるが、それを誤解して「空に落ちる」ような怕れを感ずるのは、自己究明の真の決断を通らずに考えるからである。）それはとにかく、虚無の開けに立つ端的な「われ在り」にとっては、虚無は本来「身命を放つる」処として開けているのである。もともとその「われ在り」は、不安の只中で不安と一つに成り立つ安定としては、あくまで不安のうちに深く入り込みつつ不安になりきわめる力、不安を忍受することにおいて明らめる力である。その究明は、本来、安定が不安の底をつくことにおいて自ら解消し去るという方向を含んでいる。しかもそれは同時に、底をついて究められた不安、その極まりに到った不安が、それの究明の極まりにおいて解消し去るという方向でもある。そういう方向の帰結する処は、不安及びそれと一つなる安定が同時的に解消する処である。安定が解消するというのは、自己の自己自身への問いとい

う自己の有り方が解消し去ること、不安の場での「われ在り」が解体することである。不安の場で不安を究明する問いは、それが問い極まる時、すなわちそれ自身の結着に達する処で、それ自身を解決する。問いのその自己解決は、問いが解かれること、むしろ問いが自ら（みずから且つおのずから）それ自身を解き去ることである。つまり、不安の場での「われ在り」の自らなる解体である。その解体は、問いそのものの自らなる解決として、そのまま直ちに問いに対する解答である。そしてその解答は不安と不安の場そのものとの解消に外ならない。そしてそのような仕方で不安の場が解消し且つその場での「われ在り」の解体する処が、「身命を放つる処」なのである。

もともと、虚無の開けという不安の唯中にあって、その不安を自己自身の存在への自己の問いのうちで自覚化し、そのことによって、自己自身の存在を問う自己の存在そのものを集中して一個の問いに化せしめるということ、それが不安の場における「われ在り」であり、不安の唯中での「不安の安定」とさきに呼んだものであった。その「われ在り」は、不安を真に不安として明らめつつ真実の不安たらしめるという仕方で、不安の場に自らを保つ自己の有り方に外ならない。その有り方は、不安になり切るという仕方で不安を自己の上に安定せしめながらの、不安の究明であり自己の究明である。不安を自己自身の事柄とした己事究明である。それ故、その己事究明、その不安の究明即ち自己の究明がその極まりに達する処では、不安の場も、その場での「われ在り」も、不安もその安定も、つまり問われるものも問うものも、相共に極まる処へ向って相伴って解消し去るのである。「身命を放つる処」とは、不安の場にあって不安になり切った自己究明としての、或は自己自身への問いとしての「われ在り」が、その問いの極まりにおいて問いであることを脱し、自己への問い或は問いに化した自己が、その徹底においてはそれ自身答えであることを証示しながら、解体して行く処である。また、自己による不安の究明において真に不安として明らめられ且つ真実の不安たらしめられて来た不安が、その明らめられた真実の極まりにおいて真実であることを止め、その徹底された真相においては不安でなくなるものであることを証示しながら、解消してゆく処である。そこでは不安も不安の場も、

「われ在り」も安定も、他方が解かれることによって自らも解かれ、自らが解かれることによって他方も解かれる。その全体が一つに解消し去るその処が、「当人」が身命を放下する処に外ならないのである。

虚無の開けのうちでの「われ在り」を、不安と一つなる安定というのとは別の角度から、ニヒリズムの自覚化、つまり、虚無の場での無化された自己存在の覚得として規定しても、同じことが言える。その覚得が帰結する処は、無化された自己存在そのもの（土木瓦石のような有り方になった自己）がその無化の極まりにおいて解体する処である。存在が解体するその処で、ありとあらゆるものを取り込めていた虚無も解消する。禅の言い方をすれば、自己の「大死」の処で「大疑」も解消し去る。もちろん、その「大」なる疑いに対する大なる解決、問いに対する答えは、疑問と同様に何処か外から来るものではない。問いも答えも、如何なる意味での「外」をも持たない絶対の場での問いと答えであり、自己をも含めてありとあらゆるものの根源に係わる窮極の場で生起するのである。その処では自問自答のほかはあり得ない。（その事を簡明に表わしているのが、瑞厳の自問自答である。瑞厳師彦（九世紀の人）は、自らに「主人公」と呼びかけ、自ら「諾々」と答えたという。もちろん、この公案は、ここで問題にしている事柄から更に向上に展開した次元での事を含意しているであろうが、根本の事情は始終一貫して同じである。）大疑と大死の処は、自ら問い自ら答えるほかない処である。そういう処として、それは「身命を放つる処」なのである。

虚無の開けとは、自己をも含めてありとあらゆるものが不信と疑いのうちに取り込められる場である。その場を自己自身に引き取り、自己化し自覚化するのは、それを正しく忍受し、確認し、またそういう仕方で自己自身を確かめるということ、それになり切るということである。自己が大きな疑いの場になり切る時、その自己は、虚無に曝されたありとあらゆるものを自己自身と共に忍受する。その忍受がニヒリズム的状況をそれの根源に入って確認し明らめることであり、その大きな諦念がそれなりに（疑いの場にあるままで）知であることは、さきに語った如くである。ニヒリズム的状況を、逃げも隠れもせずに正直に自己自身の事柄として引き取り、その「己事」をそれの当然帰結すべ

き方向へ、「理」に従って追究し、ニヒリズムの「真理」を誠実に究明する時、その究明があくまで疑いと問いの場に成り立つものでありながら、しかもそこに生ずる知は既に「まこと」のうちにある。ここでも、正しい忍受（仏教的にいえば「正受」としての「三昧」、今の場合なら大疑としての三昧）は既に真実なる知である。そしてその究明、すなわち虚無とそのうちにおける存在を「己事」とした究明が、疑いの極まる処に到り、問いの窮する時に達し、且つそういう結着において、疑いと問いの場であったもの（自覚化された虚無の開け）が、「虚無」の開けであることから身命放捨の場の開けに転ずる時、その時まで虚無のうちで自己の「われ在り」に忍受されていた自己の「存在」もあらゆるものの「存在」も、虚無の解消とともに解消する。そういう無化された「存在」の解体、つまり問いの解決において、虚無のうちでの忍受と知も、身命放捨の場のうちへいわば解け去る。そしてその疑いと問いの解消が、直ちに答えの現われである。恰も夜闇の消え去るのと暁日の現われるのとが、同時にして同事であるように、虚無の開けのうちで無化されていた天地間のありとあらゆるもの、万物・万法・万事とその世界（自己をも含めて）は、今や自己（あらゆるものを含めて）の放身捨命の場となり、それと同時に、この場の底から自己もあらゆるものも共に新しい光のもとに立ち出でてくる。その現成はむしろ本来の実相の現前である。それは禅において「懸厓に手を撒して絶後に蘇える」とか、「大死一番、乾坤新たなり」とか、「万象之中独露身」とか言われる事態にほかならない。大慧はそこを、「果して生死を出でて快活の漢と作らんと欲せば、須く是れ一刀両段に心意識の路頭を絶却して、方に少分の相応あるべし」と言っているのである。ここに「快活」な人間と言われているのは、今の言葉のすぐ前に言われている「自在を得た」人間のことである。

今言ったような大きな転換について、なぜそういうことがあるのかという理由を問うことは出来ない。ただそういう事実が有るというだけで、それには理由はない。その事実の起る処は、理由づけをなし得るような事実のあらゆる次元を超えている。しかもその無理由の処を根拠として、理由づけられ得る事実の諸次元が成り立っているのである。

そういう純粋な事実として、かの転換は、各人が自己自身の上にそれを実際に起らしめるという以外にはないのである。

人間の己事究明の上に起る転換が、禅にあってはどういう形をとるか、またその転換から更にどういう展開が過去になされ得たかについては、なお多く語らるべき事があろう。その若干については既に他の機会に触れた(本講座第七巻拙稿参照)。しかしそれは禅固有の事柄であり、今はそれに立ち入る必要はない。今の問題は、現代の文明が何処でどういうふうに禅と切れ合うかということであった。そしてここでは、現代の文明と人間に特長な有り方のうちに人間疎外の問題、より根本的にはニヒリズムという問題が潜むと考え、そこに禅との切れ合いの点を求めた。現代のニヒリズムはその赴くところ、これまで人間に対して現実的或いは観念的に与えられて来たあらゆる規定を彼から剝奪し、「人間」を「非-人間」の次元にまで還元し、人間の存在を本源的に一個の問いに化する。その時、人間の存在は、ただ端的な「われ在り」の現前ということに帰し、そういう有り方で一個の問いに化する。そこでは虚無と存在という単純なことが最も緊切な問題である。ところで他方、禅も、人間を自己存在の究明に導く際に、先ず彼を今ここでの「われ在り」という単純で然も本源的な事実に連れ戻す。そこでは存在は直ちに問いである。自ら問いつつ問われるというのがその「有」である。禅のそういう行き方は、ここに例として挙げた『大慧書』にもよく現れている。現代のニヒリズムの場合も禅の場合も、人間は自己自身における根源的な有の端的な現前に導かれる。両者が切れ合う点はそこにある。その点は、時代の問題がそこから本源しながらそれ自身は超時代的であるような事柄の処、人間そのものが人間自身にとって問いである処である。ニヒリズムという現代の問題は、問いをそういう処まで還元することを要求する。その問題の問題性はそれほど深いのである。そして一般に、問題の正しい解決は、先ず正しく問うことを前提するとすれば、現代の問題についても、先ず問題自身を問い糺すということが最も大事である。ここでニヒリズムと禅との切れ会う点を問い求めたのも、現代文明の問題の真の所在を、或はその問題における問題性が本源す

る処を、問い糺す一つの試みとしてである。

付記

上に挙げた『大慧書』からの引用文と同じ主旨を語っているものは、古来枚挙に遑ないが、そのうちからなお一つ二つ附記して置こう。大燈国師は後醍醐帝の詔を受けて、清涼殿において陞座説法し、またその間に法語一篇を奉った。その『法語』は短い書翰を集めたものであるが、その初めに、

御行道之事、坐禅思食様に成らざる由承り候。是は型に依て道を得べしと思食候て、御心に悟を待たせ給ひ候なり。是は無極の御僻事にて候。道は行住坐臥の相を離るる故に、依て得べからず候。道は去来動静の相を絶する故に、悟を得ても得べからず。

と言い、次いで「一念不生」ということについて語っている。恐らく国師が説法の際にそのことに触れ、帝が更にそれについて問われたのであろう。曰く、寒さや熱さを覚える処が一念だと思って、「一切不覚不知の処」に打ち向おうと思うのは錯りである。念が生ずるという思い、一念不生の処に打ち向おうという思い、そこに「二つの大悪念」が競来することになる。そこで今度は、生は不可得の生で、死も不可得の死だから、生は生に任かせ、死は死に任かせて、「生死に於て煩はざる」こと、それこそが一念不生の処だと考える。しかしこれもまだ「生死の中の人」である。「若し生死を見ずんば、何に依てまかすることも候べき。」つまり、生死に任かせるという時、既に生死というものについての念を起している。そこで今度は、「本来生死無く、本来念相無く、一念不生の相もなし、前後際断して、廓落虚明なり」と考えるか。この見解は好いようだが、やはりまだ真実ではない。一念不生の処とは、以上三つの見解の以外にはないが、そのいずれも「仏法真実の処」ではない。しかし「活祖師の云ふ処の一念不生」は、そんなことではないのである。

大燈国師の挙げたそれらの見解は、大慧のいわゆる「理路・義路」の上に滋味を求めるものである。それを国師は、

その後の書翰で「道理に落ちる」ことと呼び、そして「知らざる処に直に」心を向けるべきことを強調している。

先に申し候一念不生の処には、無仏無法、無迷無悟、天も掩ひ難く地も載せずと申し候は、一念不生の処を直に知らせまゐらせん為にこそ候を、ここを知ろし食され候はで、一生不生の処は、仏衆生もなかるべきものをと道理に落ちて、そこにて又一念不生の処へ御尋ね候程に、動もすれば、仏衆生相分れなんものをと、道理に立返りて、知らざる処に直に向く御心は、おろ〔そ〕かに候なり。唯所詮知らざる処に向って御行道有る可く候。知らざる処に向ひ候時は、知らざる処と云ふ処も亦無く候。知らざる処に直に向き候はぬ時こそ、知解にて知らざる処に向くとも覚え候へ。只知らざる処を知り給ふべく候。知らざる処を知れば、頓て一念不生の処にて候なり。

知らざる処に向って行道するとは、さきに、「われ考う」を脱した、端的な「われ有り」の自己究明といった事である。今ここでの局所に立つ現実存在が、その現場で、時間上・空間上の限定を脱しつつ天地間に唯ひとりの本源相において現前することである。そこに現前するのは、自己自身も知らないままの端的な「われ有り」である。行道とはその知らない処への直向であり、その直向においては、知らない処という念もない。その「われ有り」は知と不知の分別を超える。己事究明はそういう場での思惟であり行道である。そういう思惟即行道を通してのみ、「知らざる処を知る」という自覚の知が開発する。それが「頓て」(取りも直さず)一念不生の処なのである。大慧が、心意識の路頭を一刀両段に絶卻して快活の漢と作る、といった処に外ならぬ。

大燈国師より少しおくれて同じく南北朝の時代に生きた月庵宗光(一一三八九年)の『月庵仮名法語』もよく知られたものだが、同じ主旨のことを繰返し語っている。例えば、

初めより道理をなさず、赤子の有とも無とも、世法とも仏法とも知らざる如く、何ともかとも心にあてがはずして、只だ道心ばかり真実のさとりぞとおもひて、さとりを待つこころあるべからず。……(「在家人に答う」)

という風である。

禅と現代思潮

玉城康四郎

一

禅と現代思潮について与えられた範囲のなかで考えてみよう。

まず、禅に対応する現代思想とはなにか。あるいは逆に、現代思想に照合される禅とはなにか。こうした問題が最初に考えられねばならない。

ところで現代思想とはなにか。これを歴史的に見ていくと、そこにいくつかの特徴が挙げられると思う。たとえば哲学的な方面、社会思想的な分野、国家体制のしくみ、自然科学の方向、心理学的な究明等々である。

哲学的な方面でまず浮んでくるのは実存哲学の立場である。これは周知のように、キルケゴール、ニーチェなどによって口火が切られ、今日のハイデッガー、ヤスパース、サルトルにまで及んでいる。実存ということの捉え方は、それぞれの追求者によって微妙に異なっているが、一般的にいえることは、自己の存在を存在そのものにおいて、いいかえれば対象的にではなく主体的に、究明しようとしている点である。この意味で、禅の態度とひどく類似しているということができる。

しかしこのような態度が、キルケゴール、ニーチェ以前に全然なかったわけではない。古代ギリシアでは、ソクラテス、プロチノスなど、中世ではアウグスティヌス、エックハルトなど、近世ではその哲学の鼻祖といわれるデカルトなどである。またこの外にも、自己の存在の究明はくわだてられている。それは大なり小なりに西洋の哲学者たちの底意に流れてきたものである。しかしこのような態度が、哲学的な究明の中核となって、継続的に発展してきたのではない。それが自覚的に取り上げられてきたのは、やはりキルケゴール、ニーチェ以後であり、現代は実存哲学あるいは実存主義という名の下に一つの潮流を形成し、また哲学の領域だけではなく、神学や心理学の分野にも、さらに一般の社会的な風潮にまでもその影響は及んでいる。したがってこれはたしかに現代思想の特徴というべきであろう。

ヨーロッパを風靡したはなやかなヘーゲル哲学は、一八三一年のかれの死去とともに色あせ、その後の思想界は次第に変貌していった。そのなかからとくに際立って表出したのはマルクス主義である。ヘーゲル哲学が近代思想の総決算であるなら、マルクス主義は近代から現代への、しかもきわめて現代的な特徴を代表する思想であるといえよう。ヘーゲルの観念弁証法に出発したマルクスは、やがてバウアーの影響によってヘーゲル左派に傾き、さらに唯物論者フォイエルバッハによって宗教の唯物論的な解釈に魅せられた。

しかしマルクスは、バウアーの観念論にあき足らないのはいうまでもなく、フォイエルバッハの唯物論にも満足しなかった。かれはこの時、たんなる唯物論ではなく、唯物史観の基盤に立っていたのである。『フォイエルバッハに関するテーゼ』(一八四五年)のなかで、かれはいう。「哲学者たちは世界をただMさまざまに解釈してきただけである。しかし大切なのは、それを変えることである」と。すなわちかれは、世界変革の実践哲学に立脚している。いいかえれば、唯物史観と科学的社会主義とが密接に結合したのである。

『ドイツ・イデオロギー』『共産党宣言』などの著作を通じて、かれの立場は次第に確立していく。かれがもっとも

関心を持ったものは、徹底的に人間の世界であり、人間関係である。しかも人間関係は、物質的な利害によってもっとも強く左右されている。すなわち人間の社会的存在が、その社会的意識を規定するのである。この社会的存在は、社会の生産力と生産関係との根本的な仕組みを基礎としている。いいかえれば、このような経済機構を土台として、その上に、法律的・政治的ないし宗教・芸術などの精神的な分野が成り立つというのである。

以上のような社会のなかで、もっとも恵まれないのはプロレタリアート大衆である。このプロレタリアートを解放することが、マルクスの究極の願いであった。しかるに当面の社会制度は資本主義社会である。この社会においては、生産関係が一定の段階に発展すると、生産機構に自己矛盾を生じ、やがてその機構は崩壊する。これが革命である。マルクスはその過程を、生産・分配・資本・労働・商品・価値などの詳細な分析を通じて、科学的に立証した。したがってこの過程の運動を促進することが、プロレタリアートの解放につながるというのである。

マルクスのこのような社会主義に準拠して、やがてソヴィエット連邦が生まれ、中華人民共和国が誕生した。そしてその衛星国がこの二大国をとりまいている。マルクス主義は、社会主義であり、また経済学説であるが、同時に明瞭な一つの哲学である。実存主義も、現代の強力な風潮を形成しているが、マルクス主義は、たんなる哲学思想という風潮だけではなく、また経済学説にとどまらず、国家体制の社会組織を形づくり、政治的に国際関係のなかで活動している。これもまた現代思想の特徴である。

マルクス主義の現代性の一つの特徴は、科学的、唯物論的であるという点である。マルクス主義が現われてきたのも、科学の発達と密接に結びついている。科学をさしおいて、現代思想の特徴を語ることは許されない。物理学・化学・生物学・天文学その他、またそれらの科学が互いに協力していく新たな領域が展開している。

現代のさらに一つの特徴として、心の深層的研究が挙げられるであろう。これはフロイドによって開拓された分野である。もっともその先駆者として、フランスのサルペトリエール学派のシャルコー、ジャネー、またナンシー学派

のリェボー、ベルネームなどを指摘できるが、まずフロイドによって深層の世界の意味が解釈され、組織づけられたのである。そしてフロイドに初めは協調し、後には離反していったアドラー、ユングなどが現われ、さらに新フロイド派としてホーニー、フロム、サリヴァン、カーディナーなどが数えられる。しかし深層心理学は今や自然科学、哲学、宗教の分野とも結合しており、現代思想の一つの潮流であるといえよう。

二

右のような現代思想の諸潮流に対して、禅とは何であろうか。この対比は非常にむずかしい問題である。一体、このような現代思想と禅とが噛み合うものがあるであろうか。あるいは、現代思想に対して禅が、逆に禅に対して現代思想が、相手の足らざる所に向かって何か提供するものがあるであろうか。あるいはまた、両者の根本的な異質性は何であり、そしてその異質性は将来互いに統合され得る可能性が考えられるのであろうか。

このような問題を考察していく条件として、まず禅の性格を考えておかねばならない。その性格には種々の点が挙げられると思うが、とくに現代思想と対比する上から、つぎの三つの方面を考えてみたいと思う。第一は自己究明の徹底であり、第二は目覚めの転機であり、第三は果てしなき開明である。

第一の自己究明の徹底は、とくに禅の特徴とするところである。仏教が転迷開悟を標榜する限り、実質的には迷いの基盤である自己を問わないことはないはずであるが、しかし意識的にかつ徹底的に自己を究明するのは、禅をもって最高とすべきであろう。

原始仏教や部派仏教においては、まだ十分に自己意識の問題は現われていなかった。紀元前二世紀ごろ、ギリシア王メナンドロスと対論したナーガセーナ比丘(びく)にも、自己意識の観念がないばかりでなく、さまざまな視点から無我であることを立証しようとしている。この観念が徹底的に追求されたのは、大乗の瑜伽(ゆが)行派になってからである。その

体系の唯識説で自己意識が徹底的に追求されている。これは周知のように、感官的意識の眼・耳・鼻・舌・身の五識、それを統一する心としての第六識、さらにその根柢にある第七マナ識および第八アラヤ識である。このなかでマナ識とアラヤ識の根本関係において自己意識が生じている。その関係というのは、根源意識たるアラヤ識からマナ識が分派し、分派したマナ識は自らの母胎であるアラヤ識を自我であると誤認する。この誤認作用がマナ識の本性である。すなわち、自己意識はマナ識とアラヤ識との根本関係において成立しているが、それは結果において誤認作用であることになる。したがって唯識説は、この根本関係を全体的に転換して識それ自体が空無であることを体認することを目的としている。この体認の力は、もはや錯誤の根源態におかれているこちら側にはない。それゆえ唯識説における自己は、否定さるべき自己であり、たんなる陰影にすぎない。だから、本来はたんなる陰影の、現実にはあたかも実在的なるかのごとき自己に対して、本来こそ実在的な最清浄法界からの聞薫習が決定的に必要になるのである。

唯識説における右のような自己追求は、浄土教のそれと相呼応している。唯識説では理論的体系と禅定とが協調しつつ、これに対して浄土教ではひたすら宗教的に追求されているが、その自己意識ならびに自己追求の在り方の原型は同一である。浄土教における自己は煩悩熾盛の衆生である。追求すればするほど、煩悩の根はいよいよ深くなり、底知れぬ罪業の深淵に沈む。その深淵を転換するものは、深淵そのものにはない。それは果てしなき光といのちそのものであるアミダ仏の力を受容する外はない。

瑜伽行派や浄土教における自己追求は、このように究極的には否定さるべきものとして、本来的には一種の陰影的なものとして想定されている。

しかるに禅における自己追求は、右の場合とはかなり異質的である。禅においては、否定さるべきもの、陰影的なもの、煩悩熾盛のものなどのごとき想定とは無関係である。ただひたすら自己を追求するのみであって、このような想定の介在は認められない。追求の自己と、その追求の対象たる自己とが一つになって自己を究尽するのである。し

たがって自己追求の主体性という点からいえば、禅はもっとも主体的であり、瑜伽行派や浄土教における自己は、それに比すればなお対象的であるといえよう。禅の本来性は、自己究明のひたすらなる実践であり、いかなる思惟の跡も思い浮ぶべきでない。

第二の特徴は目覚めの転機である。原始仏教以来、大乗各派にわたって、目覚めこそ究極の目標であり、これを目指さない教えは仏教ではない。しかるに禅は坐禅を通じてただ端的に目覚めを追求し、目覚めにかかわろうとするものであり、ここでは儀式や教義、あるいは信仰さえも切り捨てられる。坐禅は、坐って、坐り抜いて、坐っているという意識をも越えて、いいかえればすべての対象性を離れて、全一になることである。したがって、目覚めか迷いかの区別をも越えている。身心一如的、全一なる端的の行、それが坐禅であり、禅の骨子である。その全一的端的の行が、そのまま究極の目覚めにつながっている。

仏教の各派はもとより目覚めを目指しているが、禅ほど端的ではない。種々の教理・体系、それにともなう心・仏・衆生・世界などの位置づけ、信・勤・念・定・慧などの実践ならびにその解釈が介存しており、目覚めへの予備段階の部分が多い。禅はその予備段階をすべて切り捨てて、目覚めそのものにかかわろうとするのである。『坐禅和讃』に、「それ摩訶衍の禅定は、称歎するに余りあり。布施や持戒の諸波羅蜜、念仏懺悔修行等、その品多き諸善行、みなこのなかに帰するなり」というのは、このことを表わしている。

第三の特徴は果てしなき開明である。禅は自覚めの転機を得ても、決してそこに止まらない。つねに前進してやまないのである。仏教の各派も、多少なりともこの特徴を有している。むしろこの特徴こそ、目覚めの本来のすがたである。しかるに仏教各派では、教理体系・儀式に介在されて、十分にその意味を発揮しにくい現状にある。

果てしなき開明は、目覚め本来の特徴であるが、その思想的な系譜をたどれば、原始仏教の目覚め、大乗般若(はんにゃ)の実践を挙げ得るであろう。原始仏教では、たとえば沙門果経のなかで、釈尊の教えとそれ以外の外道の教えとが対比さ

れている。

これを見ると、釈尊の教えの特徴がくっきりと浮び上ってくる。というのは、教えの内容からいえば、釈尊と外道とは同一である場合がある。たとえば、断滅論を主張する外道（アジタ・ケーサカンバラもその一人であるが）では、この自分は父母より生まれ、地・水・火・風の四大種から成り立っており、したがってこの自分は破壊し消滅する、という。釈尊もまたまったく同じことを主張する。この点で両者は変わることはない。しかるに外道は、その点にもとづいて、だからこの自我は断滅する、と結論する。しかるに釈尊は、その結論には至らないで、つぎの主張へと進展していく。また、常住論を主張する外道が、禅定に入って、無限の過去の生存を想起し、生きかわり死にかわりして現在の生存に至っている過程を直観している（宿命通）。しかるにこれとまったく同じ宿命通を、釈尊も入定して直観している。この点に限っては、釈尊と外道の区別はない。ところが外道は、この直観にもとづいて、それゆえに自我と世界は常住であると結論する。これに対して釈尊は、その直観をただ禅定の結果として見るだけであり、さらにつぎの天眼通へと進んでいく。このように外道は、釈尊と同じ教えの内容を主張しながら、そこから人生観ないし世界観の決定的な結論を導く。逆に釈尊は外道と同じ内容を説きながら、それは世界観の一つの結果であることを認めるにすぎず、さらにつぎの内容へと前進する。かくして釈尊は、いかなる内容からも世界観の決定論を導かず、果てしなく開明する。それは目覚めの転機にさえもとどまらない。これを「解脱において解脱する」（vimuttasmiṃ vimuttam）というのである。

釈尊と外道との差は、紙一重である。しかしこの紙一重は決定的な意味を持っている。それは世界観の内容に関係するものではない。そうではなく、究極的な結論にいたるか、果てしなく開明されていくかにかかわっている。これはひとえに釈尊と外道だけの問題ではなく、現在の禅にたずさわるものにも無限の忠告を与えるものである。

右のような原始仏教における目覚めの特徴は、大乗の般若経において如実に復活した。般若は人生の根本の智慧で

あり、目覚めそのものである。この目覚めそのものは、実は限りなく目覚めていくこと、いいかえれば果てしなく空ぜられていくことを意味している。般若経にはさまざまの自利行・利他行、また段階的な修行の過程およびその境地、あるいは各種の世界観が説かれている。ボサツはそのような教理・実践を学びつつ、しかもいかなる実践行・教理・境地・世界観にもとどまらず、つねに進展して止まない。それが般若波羅蜜である。般若波羅蜜は、いわば全人生の軸のごときものである。つねにそこから出つつ、つねにそこへ帰りつつ、しかもまたつねに出ていくものである。

上述のような、原始仏教における解脱、大乗仏教における般若の系譜をうけついで、禅は果てしなく開明してやまないという根本特徴を発揮しているといえよう。

三

以上のように論じてくると、禅と現代思想の間には大きな開きのあることが知られる。その根本的な相違は何か。禅は上述の特徴から分るように、徹底的な自己究明、目覚めの転機、果てしなき開明の何れをとってみても、それはどこまでも形態を越えていく方向に向かっている。いわゆる無為界（むい）であり、法身であり、般若であり、解脱である。これに対して現代思想は、実存哲学もマルクス主義も自然科学も深層心理学も、いずれも形態の分野にかかわっている。どこまでも形を越えていこうとするか、もしくは徹底的に形の分野を追求しようとするか、この二つの態度が禅と現代思想との根本的な相違であるといえよう。

ところで現代思想のなかで、実存哲学は比較的に禅と類似している点が見られる。禅の第一の特徴である自己究明は、実存哲学では自己存在もしくは実存の追求に比定される。禅の自己究明が徹底的であるように、実存の追求もまた徹底的である。しかも禅の第二の特徴である目覚めについてもまた、実存哲学は究極的にはそのような世界を標榜しているがごとくである。しかしこの問題はきわめて根本的であり、それだけに非常にむずかしく、簡単に決定する

ことはできない。禅においては目覚めの転機こそ根本的であり、これを明確にすることが何よりも第一義的である。これに対して実存哲学は、究極的にはその方向に向いていても、現実的にはそれほど決定的な意味を持つものではない。

第三の特徴である果てしなき開明は、第二の特徴が両者の間で全面的に一致しているわけではないから、したがって第三の特徴においてもその意味は異なるが、実存哲学（あるいは哲学一般もしくは科学本来の性格であるが）は、どこまでも理性的に開明してやまないという根本性格を持っている。ヤスパースのいう「無限の開明」(unendliches Erhellen) である。

また、禅が基本的にはどこまでも形態を越えていくという根本特徴に対しても、実存哲学はある程度の類似性を示している。それは実存哲学が、従来の西洋哲学では本流として取り上げなかった無の思想を哲学の本質問題として正面から論じようとしている点である。その無の観念は、仏教の空・無・般若などと全面的に同一ではないが、しかしきわめて類似しており、基本的に相反する西洋哲学の地盤からこれほどの類似性を表わしたことは注目すべき現象である。

しかしたとえば、ハイデッガーの無は、般若に出立する仏教の空・無とは根本的に相違しており、西洋のニヒリズムに陰に陽につながっていることを否定し得ない。存在はすなわち無であるということをいいながら、やはりその存在は無のなかに閉じこめられており、不安を通じて無が開示するという。そのような無の観念は、西洋哲学においてはきわめて主体的でありながら、禅に比すればなお対象性を帯びているといえよう。またハイデッガーは、表象的思惟 (vorstellendes Denken) から即物的思惟 (andenkendes Denken) への転換を目指しているが、その存在はもとより思惟の対象ではなく、思惟は存在の思惟 (Denken des Seins) ではあるにしても、かれの場合にはなお存在意識 (Seins-bewusstsein) が残る。その意味で対象性を完全に払拭しているとはいえないであろう。

しかしもし、いかなる対象性をも離れて主体に徹底するとすれば、もはや哲学そのものを放棄することになるのではあるまいか。哲学的究明を持続する限りにおいては、対象性の残像は避け得られないのではないか。また禅の方から見れば、それはいかなる形をも越えていくとすれば、さらにその本性を推進して無形をも越え出るものでなければならないであろう。無形にも止まり得ないものであろう。禅が現代思想にかかわるとすれば、またかかわることが当然であるとすれば、禅は無形からも出て、形の分野へ進み出なければならない。では禅は実存哲学にいかにして進み出るか。これはけっして容易なことではない。しかしこの問題をよく注視してみると、実は逆に実存哲学が禅の本性を吸収していくことと同一の課題であるように思われる。というのは禅は、上述のようにすべての形を越えて、哲学の形態にも止まり得ないものだからである。したがってこの課題は、実存哲学の側が主体となって禅の本性を吸収する方が早道であるといえよう。

しかもこの関係は、もとより禅と実存哲学のみの問題ではない。他の現代思想についても同様である。つまり現代思想の方が積極的に禅の本性を摂取して自ら転換していくことが望まれるのである。

四

実存哲学につづいて禅に近接しているのは深層心理学である。ことに近年は、実存哲学と結合した実存的精神分析までも主張されている。

深層心理学は心の深層を探究する学問であり、フロイド以来の新しい分野に属する。従来西洋では、心を重層的に考察する見地は発達していなかった。これに対してインドでは、固有の思想であるサーンキヤ、ヨーガの各学派、また大乗仏教の唯識説において、心を重層的に考察し、それぞれのまとまった体系を構成している。したがって西洋において深層心理学が開拓されたということだけでも、心に関してインドと同じ問題領域が発生したといえよう。

フロイドは、精神病患者に対する観察を手掛かりとして、意識の底に無意識の状態の存することを確認した。この無意識はいわゆる潜在意識であるが、同じ潜在的でも、意識され得るものと、抑圧のために意識され得ないものとを区別した。前者を前意識的、後者をとくに無意識的と名づけている。

ところで自我は、前意識だけではなく、無意識の領域のなかへ深く根ざしている。無意識は抑圧されたものであるが、しかしそれだけには限らない。自我の一部もまた無意識的である。その無意識性は、潜在的な前意識でないことはいうまでもなく、また抑圧された無意識（抑圧を除けば意識的となることもあり得る）でもなく、意識にのぼせることはまったく不可能と思われるほどである。自我のこのような深い基盤をとくにエス（das Es）と名づけている。このようにフロイドの無意識は、個人意識の領域に閉じられている。

これに対してユングの無意識は、個人的無意識（the personal unconscious）の外に、全体的無意識（the collective unconscious）をも含んでいる。個人的無意識は、幼時期以来の意識的・無意識的な個人的経験が、忘却の淵に沈んでしまったものや抑圧されているもの、あるいは潜在領域にとどまっているものなどである。また全体的無意識は、そうした個人性ではなく、人間に共通なものである。たとえば夢の内容が、自分の家庭や自分の職場に関係したものであれば、それは個人的無意識からの現れであり、また、神話に関係し、神の声をきき、悪魔が現われるものなどであれば、全体的無意識にかかわっているといえよう。このような全体的無意識からの訪ずれは、普通人の夢にも現われてくるが、精神病患者の行動や経験としてしばしば観察できるという。ユングはさまざまな心理現象を通して、個人的・全体的無意識の領域を区別している。

全体的無意識にかかわるものとして、かれは原型（archetype）という観念を想定している。原型そのものは、われわれは心に描き出すことはできないのであるが、原型的な心像として、たとえば大母（great mother）、アニマ（anima, 女性像）、アニムス（animus, 男性像）、自己（self）、太陽神のようなさまざまな神話の意味などを挙げている。これら

のものは、人類の祖先からわれわれが受け継いできたものであって、それぞれの歴史や社会に共通的なものである。なかでも自己（self）の観念は、ユングの心理学においてきわめて重要なものであり、意識的・無意識的の全領域の中心に位するもので、つねに発展して止まないものであるが、このような立場から、かれは東洋思想との緊密な関係を示している。あるいはむしろ東洋思想との接触からかれ自身の立場が確定しているともいえる。

たとえば東洋思想に関心を示したものを挙げると、エヴァンス＝ヴェンツ（W. Y. Evans-Wentz）編集の『大解脱のチベットの書』『死者のチベットの書』に注釈を書き、鈴木大拙『禅仏教入門』に序文を記し、ハインリッヒ・ツィンマー『自己への道（ラーマナ・マハーリシの思想と生涯）』を紹介し、「ヨーガと西洋」「東洋冥想の心理」などの論文を著わしている。ユングは、その全体的無意識が自律性をそなえ、かつ創造的である点から、東洋のヨーガ（とくに、クンダリーニ・ヨーガ、タントラの象徴性、ラマ教、道教など）に関心を持っている。しかし西洋の文化は、東洋とはいちじるしく異なっているから、東洋のヨーガをそのまま西洋に適用するのはよくないと考え、むしろかれは、西洋人自身のヨーガが産み出さるべきことを望んでいる。

このことは禅についても同様であって、禅の師に対する絶対の信頼、逆説的な公案による訓練などは、そのままでは西洋人には適用できまいと考えられている。しかし禅に似た境地は西洋にも指摘できるのであって、たとえば、禅の悟りを、自我の形態に制限されている意識によって無我の本性へ離脱することと解すれば、それはエックハルトの境地に一致すると見ることができる。要するに悟りは、心（psyche）の転換であるから、数は少ないがキリスト教圏のなかにも現われている。深層心理の立場からいえば、意識の内容が消滅すると、無意識の領域が活動を始め、いわゆる自己の本性、あるいは本来の人間が露顕する。それがすなわち禅の悟りであると考えている。つまり無意識は、潜在的な心の要素の全体であり、意識はたまたまその領域から断片的に飛び出してくるものにすぎない。したがって、長年の修行の後、意識の合理的な理解が絶滅すると、初めて行者は根本の解答が与えられるという。その修行は、禅

の場合はいうまでもなく坐禅が主であるが、深層心理では、積極的想像（active imagination）などのような精神療法（psychotherapy）が用いられており、ユングによれば西洋でもまた、悟りの経験が起こり得ることを主張している。

新フロイド派の一人であるフロムは、フロイドおよびユングの無意識の解釈を批判している。すなわちフロイドは、無意識を不合理な非社会的なリビドーの力の座であるとなし、したがって夢はその現われであると考えている。またユングは、人種的に受けつがれた経験の神話の世界であるとなし、夢はしたがって個人を超越している無意識の智慧の啓示であるとみなす（The Forgotten Language, Grove Press, 1957, p. 29, 109）。フロムは、この両者の見解をしりぞけ、無意識は不合理な面も理性的な面も、善も悪も、人間の全体を包んでいる領域であると解している。とくにかれは、ユングが夢を基本的な宗教現象であり、夢の中の声はわれわれ自身のものではなく、超越的な源泉から発するものであるという解釈に反対し、その声はわれわれ自身の声に外ならないことを強調している（ibid. p. 96）。

ユングの深層心理に対する探求の仕方は複雑であり、したがってフロムの一方的なユング解釈は問題の存するところであるが、ユングとフロムを比較した場合に、フロムの指摘したような傾向のあることは、ある程度認めないわけにはいくまい。それゆえに禅の立場からいえば、フロムはユングよりもいっそう禅に近接していると考えられる。

フロムは、フロイドの立場をうけて、無意識を意識的にすること、フロイドのことばでいえば、イド（Id）をエーゴ（Ego）に転換することをもって精神分析の最大の特徴であると考えている。そしてこのことは、人間の普遍性という単なる観念を生々した経験へ転換することであり、これこそヒューマニズムの具体的な実現であると見ている（Psychoanalysis and Zen Buddhism, London, 1960, p. 107）。

ところで禅の本質は、いうまでもなく悟りを得ることであるが、これはけっして恍惚や自己陶酔のような単なる主観的な状態ではない。これについては禅に同情的な立場にあるユングでさえも誤っているという（ibid. p. 116）。禅はそのような主観的な心理の状態ではなく、自己存在の本性を見ることであり、真の実存に目覚めることである。これ

を心理学の用語で、かれは「生産的定位」(productive orientation) と呼んでいる。このような生産性は、もっとも高度な客観性の状態であり、同時に完全な生活性そのものであるから、悟りは、主観・客観の綜合であるともいうことができる。

このように見てくると、フロムの立場では精神分析と禅とには本質的な類似性があると考えている。すなわち禅の目的は、実在の直接把握であるとすれば、精神分析においては、すべての抑圧が除かれた場合に、もはや意識に対立する無意識はないことになり、そこにはただ全体人間における直接経験だけが存在する。つまり禅も精神分析も、その目的は同一ということになるであろう (ibid. p. 131)。

ところで、禅あるいは仏教一般は、いうまでもなく煩悩 (affective contamination, klesha) や分別作用 (intellection) を克服しようとする。これに対して精神分析で、無意識を意識化することは、かえって分別作用を増大することにはならないだろうか。しかるにフロムによれば、精神分析の重大な構成要素は、無分別的・実験的な洞察であり、しかも真の洞察は突如として起こり、けっして強いられるものではない。日本式にいえば、それは頭ではなく、腹であるという。その洞察とは、すなわち無意識を意識化することであるが、もし無意識を完全に意識へ回復するとすれば、それは全体的人間の全体的な経験にまで昇華しなくてはならない。すなわち意識と無意識との対立の消滅、あるいは煩悩や分別の克服を意味するのである。

このようにしてフロムの見解によれば、無意識を意識化するというフロイドの原則を徹底的に遂行すれば、ついには悟りの境地に近づくというのである (ibid. p. 139)。ただそこに達する方法がまったく異なっている。禅の場合には、坐禅や公案によって疎外された知覚を正面から叩く。精神分析では、歪曲された知覚に注意を向け、抑圧をほどくことによって人間経験の範囲を拡大していく。したがってその方法は、心理的・経験的である。しかし禅も精神分析も、この問題は要するに方法であり、方法はけっして目的の達成を保証するものではない。その保証は深く個人のパーソ

ナリティに根ざしているという。

以上、フロイド、ユング、フロムの見解を、禅に関連しながら考察してきたのである。ユングの立場は宗教的といわれるだけに、禅に対しても共鳴する所が多いが、反宗教的といわれるフロイドの見解をさらに推進し、かつユングに対して批判的なフロムは、かえってユングよりもいっそう禅に近づいている感が強い。

しかし問題はけっして簡単ではない。まず初めに、禅は仏教の一部であり、禅がけっして仏教の全体ではないから、ただ禅とのみ対照することに無理がある。もしかりに右の三者を仏教の各派に比類させるとすれば（これはある視点からの傾向上の考え方にすぎないのであるが）、フロイドは唯識説に、ユングは如来蔵思想に、フロムは禅的な立場にそれぞれなぞらえて見ることができよう。フロイドの場合は個人の無意識に閉鎖されているから、アラヤ識に閉ざされた唯識説になぞらえられるし、ユングの無意識は宗教の世界にまで開かれているから、如来蔵の立場に比類されよう。またフロムは、右に述べてきたごとくきわめて禅に近い精神分析の見解を表明している。

仏教思想史上の問題としても、徹底的に迷いの源泉を追究して想定されたアラヤ識と、徹底的に目覚めの当体であるとなす如来蔵説とが、同一の人間の問題としてどのように統合されるかという課題はほとんど明らかにされていない。わずかに『大乗起信論』がある程度の答えを示しているだけである。それと同じように、フロイドの立場を推進しているはずのフロムが、フロイドの不合理なリビドーの無意識をどのように突破して、禅の立場に近接したのか。それとも不合理なリビドーは、単なる見解の相違として捨てられたのか。フロイドの問題意識は、フロムによって十分克服されたのか。

フロムの『精神分析と禅仏教』に現われている限りにおいては、右の問題は自覚されておらず、精神分析と禅とを安直に結びつけてしまった感が強い。精神分析の場合は、それが西洋文化の産物として、エーゴ（ego）や自己（self）は、とくに正しい判断者の担い手として尊重される。しかるに仏教では、エーゴや自己は我執の観念の所産である。

この観念は、意識の領域ばかりではなく、無意識の底深く根ざしている。しかも唯識説が示すように、究極の根底たるアラヤ識にまでいたっているから、人間の実態は、意識・無意識を貫ぬいて徹頭徹尾、我執であり、それ以外は何物もないともいえよう。このような心の深層にまで根ざしている我執を根本的に転換するのでなければ、仏教の目覚め、禅の悟りに達することはできない。たんに無意識を意識化するというだけでは不十分である。

五

最後にマルクス主義や科学と禅との関係はいかがであろうか。これもまた単に禅だけの問題でなく、仏教との対決としてきわめて重要な主題である。このうちマルクス主義は、先に触れたように、社会主義と唯物弁証法との結合したものである。この思想が、たんに一つの哲学説としてだけではなく、社会主義の運動となり、また国家体制の機構として発展してきている。その間に、同じマルクス主義を奉ずる国家体制にも、互いに衝突があり、変貌が見られるにいたった。たとえば、ソ連、中共、さらにまた最近の東欧諸国は、それぞれ違った動きを示している。そして経済関係からのみ世界を規定しようとする唯物弁証法は、今や右の諸国家の実情において実証されないことが明らかとなった。その点からいえば、唯物弁証法そのものはもはや現代の思想ではないともいえる。むしろその態度は、徹底的に科学的であるという点に特徴があるということができる。したがって、禅との対比から見れば、社会主義と唯物弁証法との結合であるマルクス主義は、マルクス主義そのものよりも、社会主義一般と、つぎの科学とに分散して考察する方がいっそう根本的な課題であるように思われる。

社会主義もしくは社会性ということは、禅や仏教一般が新たに問うべき重要な問題である。それは従来の仏教になかったわけではないが、現代の思想として改めて究明する要がある。一般に現代の社会主義は、実存主義と対照されるように、後者が個体の自覚を追究していくのに対して、前者は個体に相対する社会の問題として、両主義に対立し

合っているような観がある。禅の場合も、それは個体の目覚めを目指すものとして、社会性は、このような主体性に反するように思われるかも知れない。

しかし実際はそう考えるべきではない。禅の目覚めそのものが直ちに社会的であるとはいえないが、それはおのずから社会性を含むべきものである。目覚めそのものは真諦であり、社会性は俗諦であるから、両者は混合すべきではないが、しかし俗諦を措いて真諦はないように、この場合も原理的には社会性を措いて目覚めそのものは無意味であるというべきである。これは歴史的な原型としては、梵天勧請によって出山の釈迦が実現した時点にまで遡るべきであろう。もしあのとき釈迦が、世間を見渡して沈黙に入ったとしたら、かれの大悟は何の意味も持たない。このような見解が、やがて大乗仏教の世界観にまで発展して、衆生をわが子とする久遠実成の仏となり、宇宙そのものをおのれの世界となすヴィルシャナ仏となっている。これが中国では、天台の十界互具となり、華厳の事事無礙法界となったことは周知の通りである。つまり原理的には、仏教の目覚めそのものはおのずから社会性を包むべきものである。

したがってここでは原理の問題ではなく、現代の時点で仏教の目覚めがいかにして社会性を実現するかという実用の課題であろう。これについては種々の見方や批判があるが、現在の新興仏教はともかくこの問題を実践しているというべきであろう。ここでやはり究極的に留意すべき点は、俗諦の社会性に対して、真諦の純粋性をいかにして守り通していくかということである。それが成功するか否かは、俗諦の社会性にかかっていることはいうまでもないが、もっと根本的には真諦の純粋性の保持に無限の究尽を傾けるべきであろう。

最後に科学との関係を考えてみよう。

禅については先に三つの特徴を挙げたが、そのなかの二つは自己究明の徹底と目覚めの転機である。すなわち、自己究明の徹底の結果、目覚めの転機が得られる。それは別のことばでいえば、実在の根源を究めるとも、生命そのものを直覚するともいってよいであろう。実在の根源も生命そのものも、自己究明による目覚めとして同一のことであ

るが、しかしそれを実在とも生命とも表現し得る性格をになっていると考えられるのである。

ところで科学においては、実在や生命はいかに見られているであろうか。

科学においては、実在の究極は物と考えられている。それは科学的に世界の発生を追究すれば当然のことといえよう。天文学者の意見によれば、現在宇宙の始まりは、およそ百億ないし二百億年の昔であったと推測されている。はじめに宇宙には水素が充満していたと考えられ、太陽やその他の恒星は、水素をヘリウムに変える水素反応のエネルギーで輝いており、水素は次第にヘリウムに変わりつつある。しかも現在でも宇宙の成分の大部は水素であり、ついでヘリウム、その他わずかに炭素、窒素、酸素、ネオンなどがある。

したがって宇宙のはじまりでは、長い間、まったくの無生物時代が存在していた。そしてその時代から、非常に長い時間をかけて、しかもきわめて徐々にかつ自然に、無機化学の世界から有機化学の世界へ、有機化学の世界から生化学の世界へと展開し、さらに生命から意識へと発展してきたのである。このように考えると、人間にまで進展してきた宇宙世界の発生的根拠は、いうまでもなく物であるということができる。

現在、宇宙を造っているものは水素からウランまで九十種以上の元素が発見されており、人工的にはさらにそれ以上の元素が造られている。さらにそのような物の根源は何かということを探求するために、それをどこまでも分析していく方法が採られた。すなわち物を分子へ、分子を原子へ、原子をさらに、プラス電気の原子核とそのまわりをめぐるマイナス電気の電子へと還元した。水素の原子核をとくに陽子というが、その原子核のなかには、陽子と電気を帯びない中性子の存在することも分かった。その陽子と中性子とは、強力な核力によって狭い空間のなかでまとめられているが、両者の間を媒介している中間子という新しい素粒子が発見された。このように、電子・陽子・中性子・中間子などが宇宙を造っているもっとも基本的な粒子として素粒子といわれるが、現在素粒子は百以上の種類が見出されている。こうなってくると、その素粒子はさらに根源的な粒子の複合体であるのか、もしくは何か単純な素粒子

にまとめられるのかという問題が今後の課題になっている。

このようにして科学における実在は、物という対象性への方向に向かって限りなく探求されており、禅における実在が、目覚めという主体性の究尽において開明されるのとはまさに対照的である。

では生命はどのように考えられているであろうか。科学においては、生命そのものではなく、生命の現象、あるいは生命の発生的起原、もしくは生命の単位などが問題にされている。

生命の現象については、人体生理学の立場からは、運動・感覚・血液循環・消化・栄養・成長・生殖などが考察されている。また一般的な観点からは、細胞の原形質の状態が究明されている。原形質についての生命現象としては、物質変化あるいは形態変化の不断の連続、また刺戟に対する反応の性質などが挙げられている。しかしこれらは、いずれも生命の現象であって、生命の本質ではない。

生命の本質にかかわるものとしては、まず生命の発生的起原が問題となるであろう。これについては、有名なオパーリンの生命起原説がある。この説は、前にも触れたように、長年月の間に無機物から有機物へ、さらに生命の発生へと展開してきたとなすものである。これは、後にアメリカのミラーの実験によって部分的に実証されている。それによると、実験室内で、初期の段階における地球の大気の状態と思われるものを再現した。すなわち、水素・メタン・アンモニアなどのガスの混合物を造ったのである。そしてそのなかで一週間の火花放電を行なったところ、アミノ酸などの有機化合物が合成されている。

オパーリン説では、大気中の蒸気が水滴となって地表に海を生じ、そのなかには、炭素・水素・酸素・窒素などから形成されている有機物を含んでいる。それがコロイド状態となり、さらに半液状のコアセルベートを生じ、そこから初期の構造の原形質が現われたと見ている。

ところで、生命の単位はどう考えるべきであるか。また、生物と無生物との境界をいかに見るべきであるか。生命

の単位は、一般に細胞であるといわれ、それが生物と無生物の境界を決定するものであると考えられてきた。しかしその後、さらに細胞の内容が解明されてきた。それによると、細胞は原形質といわれるコロイド状態であり、さらにそれは、核・細胞質・細胞膜から成っていることが分かってきた。この原形質の主成分は核酸やタンパク質である。ことに核酸は重要である。それは高等動植物の細胞やバクテリア、ビールスに含まれている酸性の高分子有機化合物であり、多くの混合物であるといわれている。それは DNA（デオキシリボ核酸）と RNA（リボ核酸）に区別される。前者は動植物細胞の核、動物性・細菌性のビールスに含まれ、遺伝的性質の担い手である。後者は主として細胞質に含まれ、遺伝的性質が現われる場合の仲介役であろうといわれている。したがって遺伝子の実態は主として DNA であり、これが生命の単位であると考えられる。

以上述べたことは、科学における実在（物）あるいは生命に関する見解の概要である。もとよりこれで終着点に達したのではなく、つねに未開拓の領域に向かって進んでいる。ところで、物と生命とは果して明瞭に区別できるものであろうか。物については、先にも触れたように多くの元素が発明され、また造られている。細胞の原形質にも、炭素・水素・酸素・窒素をはじめ、燐・鉄・硫黄・ナトリウム・カリウム・カルシウム・マグネシウム・塩素・沃素・硅素など、なおアルミニウム・銅・マンガンなどが微量に含まれている。これらの元素は、生物界だけではなく、無生物界にも分布している。ただ無生物界では比較的簡単な化合物で無機物であるが、生物界では有機物という複雑な化合物の形をとっている。生物と無生物との境界をどこに置くかということはむずかしい問題であり、ビールスの生物説・無生物説の意見が対立している。

ここで種々の問題に遭遇する。科学的な常識でいえば、生物と無生物との境をどこかで引かねばならないであろう。両者の間には、どこかに非連続の線があるであろう。同時に他方では両者は本質的に連続しているのではあるまいか。またこれと関連して、科学では生命の単位が追求されてきたが、そのような単位と意識の統一とはどのように関係す

るのであろうか。種々困難な問題が伏在しているのである。

ここで右の問題に関して禅の立場を考えてみよう。禅の立場は、論述したように自己究明、目覚めの転機、果てしなき開明である。いいかえれば、主体性への徹底から主体性の果てしなき超克である。それは科学の対象性とは根本的に相反するものである。このことは、右に述べてきた科学の実在、生命の追求の仕方からみて自明的である。

では両者は永久にかみ合わないのであろうか。これはきわめて困難な問題であるが、わたしはそうは考えない。禅では、主体性に徹しながら、しかも主体性は果てしなく超克されていく。いわゆる意識の統一、自己意識（Selbstbewusstsein）は破られ、消滅するのである。

原始経典以来示されている禅定の型に、四禅定がある。ここに詳論をひかえるが、それは禅定が深まるにつれて、精神作用は消滅し、もっとそれより基本的な情緒が支配する。さらに深まっていくと、その情緒も消える。すべての主体性が消滅するのである。しかし禅定の各段階で、とくに着眼されているのは、地・水・火・風の四元素より成る身体である。その身体に、禅定の各段階の世界そのものを徹底的に滲透せしめ充満せしめていく。これが重要な訓練の着眼になっている。そして最後の禅定では、すべての主体性の消滅した捨（しゃ）の世界であり、同様にそれを身体のあらゆる部分に滲透させていく。いいかえれば、この境地では、精神作用も情緒もまったく消えた、ただ身体・物の世界（精神に対照される身体ではない）であり、ひたすら物に成り、物に同化し抜いていくことだけが求められる。そしてこれが禅定の極地である。ここに詳しく論ずることはできないが、わたしの考えでは、この禅定が、大乗仏教では超宇宙的な宇宙（ブッダ）の世界となり、さらに六大無碍の密教の三摩地にまで展開したと思う。形態は大きく変ってきたが、禅定の本質の意味においては何ら異なる所はない。

このように見てくると、仏教の大禅定においては、禅の主体性と科学の対象性とは永久の並行線ではなく、科学の対象性は、そのままでこの禅定のなかに浮かんでいる。科学の対象を追究することは、この禅定のなかで物に成り物

に同化し抜いていくことである。それが真の物の観察であり、洞察であり、究明である。それがどのように解明されていくかは今後の課題であろう。

禅とキリスト教

東専一郎

禅とキリスト教との間にどのような問題があるか、それを究明することが、この小論に与えられた課題である。禅の立場が古来「教外別伝」といわれているように、仏教のいろいろな宗派的教相的羈絆を脱却してその本質そのものを純粋に実現しようとする、いわば脱宗教とでもいうべき立場であるという点から考えると、この課題は日本の伝統的宗教としての仏教が既成宗教的な衣を脱いで、その純粋な本質においてキリスト教と出会った場合、どういうことが重大な争点として現われてくるか、という問題の究明として理解されなければならない。しかし、禅が仏教という衣を脱いで真にキリスト教と対面することができるためには、キリスト教の方も同様に宗教的な衣を脱いでその純粋な本質において禅と出会わなければならないであろう。したがってこの課題は、禅をたんに既成宗教的な仏教の一宗派としてとりあつかい、それをおなじく既成宗教的なキリスト教との関連において、比較宗教学的考察の対象とするということに尽きない問題、すなわち、禅とキリスト教それぞれの事柄として現われた、両者の本質の対向的な問の究明という問題として理解されなければならない。(この小論においては、しかしながら、両者の本質の上述のごとき対向の間は、つぎに述べるような私自身の特殊な関心に基づいて、主としてキリスト教の事柄としてとりあつかわれる。)

キリスト教においては一般に他宗教とのかかわりは、福音と律法とのかかわりという範疇的枠組みのなかで、しばしば護教的に絶対化される。そのようなキリスト教の立場にあっては、禅とキリスト教との間ということも、結局は在来の福音と律法との間ということにほかならないことになるであろう。周知のごとくルターやバルト、特にバルトにおいては、福音と律法との関係という見地からいえば宗教はすべて本質的に律法であるがゆえに、キリストの福音であるキリスト教はいかなる意味においても宗教ではないという立場がはっきりとうちだされ、禅とは違った意味においてではあるが、キリスト教に固有な脱宗教性とでもいうべき立場が強く主張される。しかしながらキリスト教のこのような脱宗教的立場は、たんに他宗教の立場を律法として審く護教的観点からのみ理解されてはならないであろう。キリスト教の内部において、福音と律法との間がそれの根源と根源の外との間であり、根源の外ということに律法の本質があると考えられなければならないとすれば、律法と福音という問題は、歴史的に形成せられた既成のケリュグマ（宣教の言葉）とそれの根源としてのイエス自身の宣教的なはたらきとの間に対しても、遡って内在的批判的に適用されなければならないであろう。そしてそのような観点からいうと、キリスト教に固有な脱宗教的立場は、たんに他宗教の立場を律法として批判する護教的視点を超えて、キリスト教の立場自身の根源の方向への脱宗教化の貫徹という視点から再吟味されなければならない。キリスト教はみずからの根源への方向において脱宗教化を貫徹することによってのみ、他宗教の立場をたんに律法として審く偏狭な護教的立場を超えて、他宗教の実存的現実を真に神の律法として証示し、そのことによってその根源としてのイエス自身の宣教的なはたらきを一層端的かつ直接的に説くことができることになるであろう。このような見地に立って私は、禅――それは伝統的宗教としての仏教の本質と考えられているわけであるが――そのような意味での禅と、キリスト教との間にどのような問題があるか、こういったことについて、ここでは主としてキリスト教の事柄として考えて見たい。

一

キリスト教とくにプロテスタントのそれでは、近年日本における宣教百年ということで、この際日本のキリスト教というものをじっくり考え直して見なければならないのではないかというような意図から、キリスト教の日本における土着化という問題がいろいろと論議の的となっていると聞く。土着化という問題は、もちろんキリスト教がみずからと違和的な精神的風土のなかで、いかにしてその本質をより深く実現することができるかという問題である。しかし、日本においてのようにすでに世界的な宗教である仏教が古くから伝統的宗教として確固とした地盤をきずいているところにおいては、土着化ということもたんに風土的土俗的な問題としてではなくして、伝統的宗教との関連という観点から問題にされなければならないであろう。近代の日本においては、伝承的地盤から生い立ち、それと対決した代表的キリスト者といわれる人達が、なるほど数多く輩出してはいる。しかし、そういう人達をも含めて、日本の伝統的宗教としての仏教と真に対決したようなキリスト者がはたして存在したであろうか。もちろん代表的キリスト者といわれる人達の多くは、仏教、儒教、神道、あるいは武士道といったなんらかの伝承的地盤の上に生い立ち、外来のキリスト教と出会うことによって、それを自己身上の問題として受けとめ、それと対決し、しかる後キリスト教に改宗した人達である。しかし、これらの人達のキリスト教への改宗は、仏教とキリスト教との対決を通しての東西世界の出会いといった問題が充分な意味において自覚された上での改宗といえるであろうか。換言すれば、人間の根本にある問題がそこで一切落着しているような原点をもつことによって形成せられた世界と世界との出会いといったような問題が、充分な意味において自覚された上での改宗といえるであろうか。もちろん、このような問題はたんに形式的に考えて見ただけでも、よく考えて見れば非常に厄介な問題を含んでいる。仏教において人間の根本の問題が真に解決されているのであれば、キリスト教に敬意を払うことはあっても、別にそれに改宗する必要はないであろう。

一つの世界宗教と他のそれとの対決には、絶対的な真理要請相互の対決という相矛盾する事態が当然含まれていなければならない。しかし、それにもかかわらずそういう矛盾した事態のなかで、改宗という出来事が起ってこざるをえないのは、宗教的真理の問題に宗教的実存の問題がからみ合ってこざるをえないからであろう。いまいったように人間の問題がそこで真に決着がついているのであれば別に他宗教に改宗する必要はないであろうが、しかし、ある宗教において問題の根本的解決ということがいわば客観的精神として具現されているとしても、それが実存的に真理となるのでなければ、一つの宗教に真に立ったとはいえないであろう。それゆえ、実存的真理—不真理の問題が介在すると、ある宗教の真理がたとえ疑われていない場合においてさえも、そこに改宗ということの可能性があるともいえる。しかし、もちろんそれが一つの出来事として事実成立するためには、伝統的宗教とは違った別の宗教において人間の根本の問題が実存的に落着する、ということがなければならないのは当然のことである。

以上は、二つの世界宗教間に改宗という事実が成立するためにはどういう事態が介在するかということを、ある限られた観点から、しかもたんに形式的に考察して見たに過ぎないが、上述のごとき事態とからみ合った事柄として、伝統的宗教とキリスト教との間においては、特につぎのような点に留意することが大切である。それは、前述の代表的キリスト者についてもしばしば見受けられることであるが、伝統的宗教からキリスト教への改宗ということが行われる場合、伝統的宗教がキリストの福音に対して律法の役割をするという点である。そのような観点からいうと、近代の日本において真に仏教と対決したキリスト者が存在したかという前述の問題は、代表的キリスト者達において、律法の役割をした伝統的宗教が、はたして世界宗教的な真理契機をもったものとして受けとめられていたかどうか、という問題でもある。キリスト教では神を真に神としない、人間の自己追求的在り方が律法的という言葉でいい表わされる場合が少なくない。しかしそれと同時に、律法にはそれの真理契機とでもいうか、もう一つ別の面がある。使徒パウロの場合について見ても明瞭なように、改宗前の彼においては、ユダヤ教の律法の遵守によって永遠の浄福が

約束されているということが、自己身上の事柄として深く確信されていたということがあった。改宗後も、福音と律法との関係において、律法そのものは聖なるものとしてその真理性が否定されたわけではなかった。伝統的宗教からキリスト教への改宗ということが問題とされる場合、特に律法としての役割を事実的現実的にはたしているものの真理契機について注目することが肝要ではないのか。もしもわれわれが事実的にそのもとにある律法に真理契機の側面がないとするならば、またなんらかそういうものがあるとしても、それがたんに伝承的権威だけにとどまるか、あるいはまた人間の理想主義的自己追求とでもいうか、たんに人間の側から構想されたものに過ぎないものであったならば、律法から福音への転換ということが成就する場合、換言すれば、キリスト教においてはキリストが律法の終りであるといわれるわけであるが、そのようなことが自己身上の出来事として生起する場合、キリストが同時に律法の成就であるということが具体的現実的に成立するかどうか、そこに大きな問題がある。近代日本の代表的キリスト者達において、彼等がキリスト教に改宗する場合、もしも、律法的な役割を演じた東洋の伝統的宗教が、世界宗教的な真理契機をもったものとして、そこにおいて人間の問題が根本的に落着しているような原点から理解されるということがなかったとするならば、キリストが律法の終りであるとともに、律法の成就であるといわれる場合、成就された律法が真に土着化した具体的な内容をもたないわけであるから、この場合キリスト教の土着化といっても、それはたんに土俗的風土的な土着化というにとどまり、その結果日本のキリスト教は、世界宗教的な日本の伝統的宗教とは無縁な、いわば西洋的形態におけるキリスト教とでもいうべき従来の範疇を真の意味で脱却したということには決してならないであろう。

キリスト教においては、福音を説教するということは、同時に律法を説教するということであり、律法を説教するということなくして、福音を説教するということは、福音をある特定な別の法に変えることである、とされる。それゆえ、律法が律法として道い得られることなくしては、福音が福音として道い得られたとはいえない。しかも、律法

の道得とは人間の覿面している心の現実を語ることでなければならない。そして、そこで道得された心の現実から人間を真に脱却させる言葉としてでなくしては、福音は福音として道得され得ないのである。したがって、そのような観点からいって、仏教徒には仏教徒に対してふさわしく福音が説かれなければならないであろう。ルターのいうごとく、律法とは心地に印された法であるとすれば、仏教徒にとっては、たとえば「さとり」ということが心地に印された法である。前述のごとく律法のもとにあるということには神を真に神としない人間の自己追求というネガティブな面と、それ自体聖なるものというポジティブな面とがある。仏教徒にとっては「さとり」ということは、心地に印された不動の真理として、言葉は必ずしも適切ではないかも知れないが、それ自体聖なるものである。そしてそれゆえにこそ、「さとり」を求める人間の自己追求ということも、心地を原点として当然そこからでてこなければならないわけのものである。前述のごとく、キリスト教とのかかわりにおいて、伝統的宗教としての仏教が律法の役割を演ずるということは、「さとり」そのものは聖なる真理であるとしても、それを人間的体験として求める自己追求的態度が律法的なそれにほかならない、ということとである。しかし、「さとり」をもとめる人間の自己追求を律法として説教するということは、仏教徒に異なった律法をおしつけることではなくして、律法を福音によって新たに生かされた律法として違った仕方で説教する、ということでなければならない。すなわち、「さとり」の追求という律法のもとにおいて、なにが可能であり、なにが不可能であるかということを、福音からの証拠をもって説教する、ということでなければならない。しかし福音から、律法においてなにが可能であり、なにが不可能であるかが明らかになるということは、具体的にいえば、前述のごとき律法のネガティブな面とポジティブな面とが、福音の光に照らされて明らかになることでなければならない。したがってそのことは、一方においてはなるほど、「さとり」のための手段としての人間の自己追求的体系が、無意味になった律法の体系としてその廃棄を要求されることではあろうが、「さとり」の真理性そのものが否定されることでは決してないであろう。むしろより徹底していえば、律法を脱却するというこ

とは、人間的体験的意味においては、「さとりがあってもなくてもそれは問題ではない」という仕方で、人間が「さとり」の追求という律法的現実を脱却するとともに、そのことによってかえって「さとり」そのものの真理性が福音から証拠されるということでなければならないであろう。

しかし以上のように考えることは、既成の法としてのキリスト教にも、同時にある変容を要求することでなければならないであろう。律法ということには既成の法という意味と、先に触れたように、ルター的な意味での心地に印された法という、二つの意味が考えられる。福音と逆対応的に繋ぎ止められなければならない律法は、この心地に印された法でなければならない。これに対して、心地に根をもっていない既成の法は、福音の光に照らされて無用となり、廃棄されなければならない法である。「あなたの神を信じなさい」ということは、キリスト教徒にとっては旧約以来の根本的な第一の掟である。しかし、そのような律法は仏教徒にとって、心地に印された法ということからいって、はたしてどういう意味をもつのであろうか。もちろん仏教徒は、近世の啓蒙主義的な意味での無神論者ではない。しかし同時にまた彼らは、同一の平面でそれと対立するような意味での有神論者でもない。しばしば近世の啓蒙主義が既成の法を廃棄するという機能において福音のそれと比較対照されることがあるが、啓蒙主義からの律法の廃棄と福音からのそれとは、はっきりと区別されなければならない。神を信ぜよという律法は、啓蒙的合理主義によっては廃棄されなければならない律法であるかも知れないが、福音からは廃棄されることが不可能な律法である、といわなければならない。しかし、この廃棄されることが不可能であるということの意味が、仏教特にその本質としての禅とのかかわりにおいては、もっと厳密に考えられなければならないのではなかろうか。後で主題的に問題にすることではあるが、西洋の形而上学と合体した、ハイデッガーのいうような意味での有—神—論的(onto-theo-logisch)体制における神は、おそらくキリスト教においても廃棄されなければならない神である、といえるであろう。

キリスト教の神は形而上学の神ではなくして、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、そしてイエス・キリス

トの神である、といわれる。キリストが真の神であって真の人間であるということは、形而上学的に解せられた神人二性論において構成せられたものであってはならないであろう。キリストが真の神であるということのほかに、真の人間であるということがあるわけでは決してない。キリストが徹底的に神であるということが、とりもなおさず徹底的に人間であるということでなければならない。神であるということが二世界論的形而上学的に少しでも背後に残されるならば、キリストにおいて神が神であるということと、人間が人間であるということ、つまりキリストの有ということは決してでてこないであろう。ハイデッガーは有るものの真理についての形而上学的な思惟の道と区別して、その根源からの思惟の道を、ヘルダーリンのある詩句に拠って、湧出する水のほかに水源なき、有そのものの真理からの思惟の道として説明する。もちろん、ハイデッガーの思惟の道とキリスト教の信仰の道とがどういうかかわりにおいてあるかという問題は改めて究明されなければならない重要な事柄ではあるが、彼の思惟はキリスト論的思惟に対しても一つの大きな示唆を与える思惟である、といえないであろうか。キリスト教において「あなたの神を信じなさい」という掟が、もしなんらかの意味において、イエス・キリストの背後に残された神を信じなさいという掟であるならば、仏教徒にとってそのような掟は、心地に印された法というものでは断じてないであろう。そのような掟は仏教徒にとっては、むしろ外道の法というべきものになる。おなじようにまた、なにものをも背後に残さないキリストの有の真理からは、キリスト教においても、それは当然廃棄されなければならない律法ということになるであろう。これに対して、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、そしてイエス・キリストの神を、もしもいまいったような意味において、背後になにものをも残さない仕方で理解することが許されるならば、そのような理解は、古来仏教徒が仏々祖々の道を思惟してきた心地の法と必ずしも矛盾するものではないであろう。「あなたの神を信じなさい」ということは、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、そしてイエス・キリストの神を信じなさいということであり、そしてそのことが私の神を信ずるということにほかならない。しかし、仏教的にいうと、私の神がみずからを

アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と道得することは、同時にアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神が私の神と並列しない形でそれらとしてはみずからを蔵身することである。それゆえ、キリストの一回性（Einmal）ということも、それがたんに歴史的一回性ということにとどまらず、それと同時に、全一的な一回性（Ein-für-allemal）ということでなければならないとすれば、そのような一回性に基づくキリスト論的思惟、すなわち、神についての一切の道得がイエス・キリストからのみ真理とそれの根拠とを見出すことができるとするキリスト論的思惟は、仏教的には上述のごとき事態、すなわち、キリストが唯一の神としてみずからを道得することはアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神がそれらとしてはみずからを蔵身するという事態の世界歴史的表現と解することができるのではないか。

もちろん、キリスト教の伝承的神観からいえば、このような見方はおそらく許されない見方であろう。しかしそのことは、キリスト教と仏教特に禅が、心地に印された法という点において同一の律法のもとに立っていない、ということを意味しているのであろうか。「わが思はなんぢらの思とことなり、わが道はなんぢらのみちと異れり」（イザヤ書五五・八）という言葉が、ここでもいわれなければならないのであろうか。律法というものが前述のごとく、人間の覿面する心の現実に深くかかわるものであるとすると、キリスト教における律法の伝承的理解から仏教徒の心地に印された法が異なる法と見られるということは、そのような伝承的理解が律法をその全体において道得し、人間の心を全人として道得する能力がないということを物語っている証拠である、ともいえるであろう。しかもそれは同時に、キリスト教における律法の伝承的理解が仏教徒の心地に印せられた法を神の律法として証示する能力がない、ということを物語っている証拠でもある。それゆえ、その結果が仏教徒に心地に印されていない別の法を救済の前提条件として要求するようなことになったとするならば、そのような意味での伝承的キリスト教的律法理解こそ、かえって福音から廃棄されなければならない律法理解である、ともいうことができるであろう。これに対して、キリスト教が伝統的宗教としての仏教にかかわる場合もっとも根本的な問題は、仏教徒の心地に印された法を、私はイエスを信ずる

という言葉と同語して、いかにしてキリストの有から道得することが可能であるか、という問題であろう。

しかしながら、このような見地からキリスト教と仏教特に禅との深い対話が可能となるためには、それにさきだって神観ないしは絶対観において、両者に共通な言葉が探求されなければならないであろう。それでは、仏教徒の心地に印された法を別の法と見ることがないような意味での神観とは、はたしてどのようなものであるのか。それは、在来の伝承的キリスト教的神観とは必ずしも一致しないであろう。以下私は、そのような問題についての原理的な考察はしばらく後に譲って、禅とキリスト教の絶対観ないしは神観に関するある特殊な事例を挙げ、両者の対話を保証する共通の言葉はどのような言葉かという問題について、まず例証的に考えて見たい。

二

西田幾多郎先生は思索者としての長い生涯の最後に完成された論文「場所的論理と宗教的世界観」のなかで、つぎのごとくいわれる。「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない。全智全能である。故に私は仏あつて衆生あり、衆生あつて仏があると云ふ。創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神があると考へるのである」と。以上の文章において特に私が傍点を付した個所は――同様の表詮がこの個所以外にもなお見受けられるが――仏と衆生、神と世界、創造者と創造物の回互的相依相属関係の表現、先生が「神といふものを論理的に表現する時、斯く云ふの外にない」といわれるような関係の表現である。

西田先生が「斯く云ふの外にない」といわれる事柄のなかにどのような問題が含まれているか。先生はいま引用された個所にすぐ接続して、「斯くいふことは、神を絶対的超越と考へるバルトなどの考に戻るかも知れない。キリス

ト教徒からは万有神教的と云はれるかも知れない。併し此にも対象論理的に神を考へるものの誤謬があるのである」といわれる。「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」ということは、たとえば白隠禅師の『坐禅和讃』に、衆生は本来仏であって「衆生の外に仏なし」といわれているごとく、元来は仏教的特に禅的な表詮である。これに対して、「創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神がある」というようなことは、従来のキリスト教には、少なくとも表明的には見当らない考えであろう。しかし、私がこのような西田先生の言葉に注目したことについては、一つの理由がある。それは、現代という時代において初めて自覚的に可能である、新しい神観を形成しようとするキリスト教神学のなかに、丁度西田先生の言葉と相似の表詮が見受けられるからである。たとえばルドルフ・ブルトマンは『信仰と理解』第四巻収録の「神の思想と近代的人間」において、現代のキリスト教神学の諸様相に触れ、そのなかであるアメリカの神学者の思想についてつぎのごとく語る。「シューベルト・M・オグデン (Schubert M. Ogden) は神の存在を歴史的存在として理解した。神の永遠性は形而上学の伝統にしたがって神の無時間性として思惟される必要はない。それはむしろ神の卓越した時間性すなわち神の歴史性として思惟されなければならない。……神は万有なくしては、世界すなわち神の創造物なくしては存在しない。神は世界に関係するばかりでなく、世界に依属的である。しかしこの依属性はある能動的な依属性である」と。そして、「神は世界なくしては存在せず、創造者は創造物なくしては存在しないということのために、オグデンは当然ヨハネ伝一章(一―三)を引合いに出すことができる」と、ブルトマンはいうのである。

それでは、このようなオグデンの表詮に対して、同じキリスト教の立場の表詮として、ブルトマンはそれをどう見るか。彼は一応つぎのごとく反問する。「そのことはさしあたり確かに非常に訝かしいことのように思われる。われわれが詩篇九十から学んだ神、すなわち、山が生れるより前に地と世界とが創られるより前に存在していた神は、永遠から永遠への神ではないのか」と。しかしブルトマンは、われわれが神の永遠性の思想を不動の原動者、自己原因(カウサ・スイ)

としての神に関する形而上学的思惟から解放し、神の永遠性を歴史性として、創造者としての神に関する思想を放棄することなしに思惟するならば、オグデンが理解できるという。オグデンの「世界なくしては神は存在せず、創造物なくしては創造者は存在しない」という表詮には、前述のごとくその証拠として、「太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき。この言は太初に神とともに在り、万の物これに由りて成り、成りたる物に一つとして之によらで成りたるはなし」が引合いに出された。そしてオグデンのいおうとするところはこのヨハネ伝一章のことにほかならない、とブルトマンはいうのである。それゆえ、前述の詩篇九十についてもブルトマンはまた、「世界が創られるより前に」の「より以前」は詩篇記者にとっても、すでにクロノローギッシュな意味には尽くされない創造的な優越性と根源とを意味しており、それはかつて存在し、つぎにそこから世界の出来事が時間のなかで展開されてくるような第一原因ではなかった。したがってこのような根源は常に現在的な根源でなければならない、と付記するのである。

　前述の論文においてブルトマンは、さきに触れたごとく、現代という時代に対して自覚的な神観を形成しようとする新しい傾向のキリスト教神学の諸様相に触れ、それがどのような背景のもとに、どのような現代的課題を担っているかを、ある一般的な問題として究明しようとする。それゆえ、もちろんここでは前述のオグデンの所説は、たんに現代キリスト教神学の一様相として問題になっているに過ぎない。したがって彼の所説を、現代キリスト教神学の新しい傾向を特に代表するようなものとしてここでとりあげることは、もちろん問題であろう。ただ私がオグデンの所説について触れたのは、先に述べた西田先生と相似の表詮ということのほかに、なおつぎの理由に拠る。たとえば「神の時間性」という彼の論文（ルドルフ・ブルトマン生誕八十年記念論文集『時と歴史』参照）のなかでオグデンは、ハイデッガーが『有と時』において「通俗的時間概念の発生」の個所に付した、神の無限の時間性という問題に関するある脚注に触れ、それについての試論的な解釈として、神と人間とを同じく、根源的な時間性と対他関係とをそれぞれの有の意味としてもつ世界—内—有としてとりあつかい、両者のある特殊な比論的構造について考察する。オグデ

ンに拠れば、ハイデッガーがこの脚注において示唆している哲学的神学は、人間が自己の本来性を問うという仕方で神について実存的に問うということではなく、いわば神の実存論的構造を問うということをそれの課題とする。したがって哲学的神学の対象は、丁度人間が人間であることを決定しているオントローギッシュな構造が哲学本来の対象であるのと同様に、神が神であることを決定している本質ないしは基礎的構造でなければならない、と考えられる。このような見地からする、古典的アナロギア・エンティスとは一線を劃した、彼の実存論的な神人関係に関する比論的考察には、キリスト教神学とハイデッガー哲学との関係という問題に関して、一つの示唆を与える興味深い考察が見出される。

ハイデッガーにおける西洋形而上学の克服の問題が、聖書において表わされた信仰とギリシア的形而上学の合体としてのキリスト教的有神論にどのように適用され得るかということは、現代のキリスト教神学が逢着している一つの大きな課題であろう。しかも私がオグデンに注目した理由は、このような意味での形而上学的有神論的神観の克服が、同時に、神をたんに人間の全体的根源的な実存論的自己理解のある可能性の表現とのみ見るような神観に陥ることを極力防止するような仕方で、いかにして可能であるかという問題が、ハイデッガーとの関連においてオグデンの究極的に意図した課題である、という点にある。しかしたとえばエルンスト・フックスは、オグデン独自の神人関係に関する比論的考察を、現代神学の解釈学的問題領域における一つの成果として評価しながらも、神本来の有を比論的に理解することがはたして可能であるかどうかという点に関しては、なお問題を含んだ一つの将来的な課題であるとして、きわめて懐疑的な態度を表明する。このようなフックスの留保的態度を俟つまでもなく、前述の「世界なくしては神は存在せず、創造物なくしては創造者は存在しない」というオグデンの表詮自体が、すでにキリスト教の伝統からいえばもちろん問題を含んだそれである、ともいえるであろう。しかしながら、特にこの小論の主題である禅との関連においていえば、このような表詮自体はむしろ積極的に生かされるべきであって、問題は——フックスも指摘し

ているごとく——それがいかに実存論的に考えられるにしろ、なお形而上学的対象論理的思惟の残滓をとどめている、神人関係についての比論ということそのことのなかにある、というべきではなかろうか。前述の西田先生の言葉は表面的にはオグデンと相似の表詮であるとしても、必ずしも神人関係に関する比論を述べた表詮とはいいがたい。西田先生の立場は、神を形而上学的対象論理的に捉えるのではなくして、それを自己そのものの在処として、自己成立の根源と見るようないわゆる場所的論理の立場である。

ところで、オグデンの表詮に対するブルトマンの前述の理解の要点は、「創造者信仰の固有の意味」を、「神と世界の弁証法的関係」として解釈しようとする点にあった。もちろんそれはそれとして、キリスト教的には妥当な理解に基づくものであるともいうことができる。しかしながら世界を主としてアイオーンとして実存論的立場から理解し、コスモスとして場所的に理解することが闕落している彼の現在的終末論と同傾向の解釈が、創造論に関する彼の理解においても顔を出さざるを得ないという点に関しては、特に禅との比較の見地からは熟考すべき問題がなお残されているのではないか、と思われる。神の創造ということについて西田先生は、本節の冒頭に引用した言葉以外に、なおつぎのごとくいわれる。「絶対者の自己否定に於て、我々の自己の世界、人間の世界が成立するのである。かゝる絶対否定即肯定と云ふことが、神の創造と云ふことである。故に私は仏教的に仏あつて衆生あり衆生あつて仏あると云ふ」と。このような西田先生の見解と対比していえば、神の創造ということの理解に関して、ブルトマンの立場においては、絶対者の絶対否定即肯定としての世界成立の把握が不充分であり、特に西田先生が「衆生あつて仏がある」という言葉でもって表現しようとされたような世界成立の絶対肯定面の把握が、西田先生と相似な前述のごときオグデンの表詮が鋭く注目されているにもかかわらず、なお完全に闕落せざるを得なかった、という点に問題が残る。しかもこのような両者の相違は、より一般的な問題としていえば、その背後にある禅とキリスト教の基本的な立場の相違に基づく、とも考えられる。それゆえ、上述のごとき、西田先生と現代キリスト教神学とに現われている、仏と衆

生あるいは神と世界の回互的相依相属性ということについても、言葉の上だけでの相似性を例証にとって事柄の相似性を推論することははなはだ危険な業であろう。もちろん問題は事柄そのものがどうなっているか、ということでなければならない。しかしともかく両者の相似の表詮には、ともに神と世界、創造者と創造物の間が、形而上学的に運び出された間とは異るある対向の境域として運び出されているという、両者の対話のためのある共通の領域がある。禅とキリスト教は、形而上学的には捉えることができない、――西田先生の言葉でいえば対象論理的には捉えることができない――対向の境域において、しかもそのような対向の境域においてのみ、相互の本質に行き届いた対話を真に保証する共通の言葉を発見することが可能である、ということができるのではないか。

三

前述のごとく、信仰と形而上学の合体としてのキリスト教的有神論に、ハイデッガーにおける形而上学の克服の問題がいかに適用され得るかは、現代のキリスト教神学が逢着している一つの大きな問題である。しかし、ハイデッガーの哲学に大きなかかわりをもって成立しているいわゆる実存論的神学が、たとえ形而上学と自然神学とに否定的な態度を表明するとしても、形而上学がそこで形而上学として成立する根源と本質への還源というハイデッガー固有のモティーフに盲目であり、また、神についての陳述を人間の全体的根源的な実存論的自己理解の可能性の表現として解釈しようとすることによって、近代主義神学への逆行というある傾向をまぬがれ得ないとすれば、このような神学の立場においては、なお、キリスト教が人間の律法的在り方の根源を覆蔵した形而上学的有神論的体制というものをいかにして脱却することが可能であるか、という問題が重大な問題として自覚されている、とはいえないであろう。ハイデッガーは形而上学の有神論的体制ということについてつぎのごとくいう。「キリスト教信仰の神学であれ、哲学のそれであれ、神学を生れた由来から経験した人は、今日神についての思惟の領域において沈黙することを択ぶ。

何となれば、形而上学の有―神―論的性格が思惟にとって問題的となったのは、なんらかの無神論に基づいてではなくして、ある思惟の経験からであるが、その思惟に有―神―論ということにおいて、形而上学の本質のなお思惟されていない統一が示されたがゆえである」と。

「形而上学の本質のなお思惟されていない統一」という問題についての事柄に即した究明は、紙数の制限上この小論では残念ながら割愛しなければならないが、「形而上学の有―神―論的性格が思惟にとって問題的となる」とここでいわれていることには、それの有神論的性格がたんに消極的に否定さるべきものとして問題となるということではなくして、それが形而上学の覆蔵された本質の現成として積極的に問題となるということが、重要な内容として含まれているといわなければならない。ハイデッガーのいう形而上学的思惟とは、現前的有という相における有の思惟ということ、特に近世の主体的基体性（Subjektität）の形而上学の場合においては、たとえば「対象の対象性」という相における有の思惟ということを意味し、しかも、このような現前的有としての有の捉え方においては、かえって有がそのものとしてはみずからを脱去するということの時性がいまだなお思惟の問題とはなっていないのであるから、裏からいうと有そのものが忘却されているがごとき思惟ということをもそれは同時に意味しているのである。しかるに、『有と時』において現有の非本来的頽落態がそれの根源的な時性から積極的に把握されたごとく、後期においてもこの有の忘却という経験は、有の真理の回互的な露現と覆蔵という事柄とのかかわりにおいて、ある積極的なこととして把握される。有の本質がそれ自身を脱去するという仕方でそれ自身を覆蔵するということは、有がそれ自身を有るものにおいてわれわれに運び渡す固有の仕方である。有が対象の対象性ないしは客体の客体性として捉えられるということは、有が主体の主体性との交互関係の内部で捉えられるということ、裏からいえば有がみずからの限定可能性を反省的再現前作用としての表象作用に委ねるということを意味する。ところが、そのような仕方で有るものが対象として捉えられるということは、有るものの根拠としての有が主体の主体性としての人間に手渡さるべき根拠、返し

与えらるべき根拠となるということである。しかし、このような意味で、充分なる根拠の無制約的手渡しの要求に主体の表象作用が徹底的に呼応するということは、有が有として目覚めることが徹底的に閉鎖されるという仕方で、有が主体の主体性の内に繋縛され、決定的にみずからを脱去するということを意味する。

ハイデッガーは近代という時代の形而上学的思惟の根本動向を大体以上のごとく把握する。しかしながら、より積極的にいえば、有はその本質を脱去の内に覆蔵するという仕方で、それ自身を一層本質的にわれわれに運び渡すのである。しかも、有がそれ自身を運び渡すということと、それ自身を脱け去らしめるということとは、一にして同一の相依相属的な事柄である。後期のハイデッガーにおいては、「形而上学とは何であるか」という問いは、現有がその根源的な超越可能性を閉鎖されているという意味での頽落態の状況から実存論的に問われるのではなくして、現有における有の忘却と、それにおいて覆蔵されている有の真理から問い直される。形而上学の克服ということは、後期のハイデッガーにとっては人間主体の自由な自己否定的超克という意味に解されないで、有の忘却そのもののなかに転入し、むしろ有の忘却をそれ自体として成就するという仕方で、有の忘却それ自体を徹頭徹尾忍辱するということを意味する。しかもこの有の忘却の忍辱ということは、前述の有の運び渡しということと有の脱去ということとの相依相属性の把握に基づいてのみ起ることが可能なのである。

ハイデッガーは、上述のごとき近代という時代の形而上学的思惟の根本動向の把握に基づいて、伝統的形而上学的世界と近代的技術的世界とをある同型的な事柄に属するものとして捉え、近代技術の本質を近代の形而上学のいわば脱体的な現成と観る。しかも近代の技術的世界における人間の本質の死ということにおいて、有るといわれるべきものへ観入し、そこに人間の本質と有の真理との性起と呼ばれるある目覚めの到来の可能性を説くのである。

近代といわれる時代における歴史上未曽有なものに関するこのようなハイデッガー独自のポジティブな捉え方に対して、現代のキリスト教世界においてかつてそれと対応するような捉え方をした人として、私はナチスによる刑死を

前にした獄中書簡時代のディートリッヒ・ボンヘッファーに注目したい。ハイデッガーにおいて、前述のごとく伝統的形而上学的世界と近代的技術的世界のある同型性が注目され、近代の形而上学としての近代技術の世界における有の忘却が、有の真理の不覆蔵態における有そのものの脱去として積極的に捉えられ、そのような意味での有の脱去の成就としての人間の本質の死において、何が有るかへの観入としての性起の可能性が説かれたごとく、ボンヘッファーにおいても、キリスト教と近代的世界のある同型性が注目され、無神論的な近代的世界が神自身の「立ち去り」（Verlassen）として積極的に捉えられ、そのような意味での近代という時代における歴史上の「新しいもの」の積極的な把握を媒介して、近代的自律によって完成された、世界からの神の追放が、それの真の相関者をキリストの出来事、すなわち、十字架に至るまでの世界からの神の自己追放そのもののなかにもつと説かれるのである。したがってボンヘッファーにおいては、近代世界の成立が神自身の「立ち去り」の相において捉えられているのであるから、成人した近代的人間にとっての神へのアポリアは、ブルトマンにおいてのように人間の実存論的「理解」の場にあるアポリアではなく、神自身がそれとなっているような意味でのアポリアでなければならない、と考えられる。神自身の「立ち去り」という相における十字架の真理の覆蔵態として世界を把握しようとする、上述のごときボンヘッファーの世界把握において、私は後期ハイデッガーの真理論的・有の歴史的世界把握とのある相似性を認めざるを得ないのであるが、これに対して、ハイデッガーの実存論的立場を超脱していないブルトマンにおいては、そのような後期ハイデッガー的世界把握は見当らないといわざるを得ない。ボンヘッファーはブルトマンについてつぎのごとくいう。「ブルトマンはとにかくバルトの限界を感じていたように思われるが、しかし彼は自由主義神学の意味においてバルトの限界を誤解し、そのことから典型的に自由主義的な還元の方法に陥っている。（キリスト教の『神話論的』〈mythologisch〉なエレメントが抜き去られ、キリスト教はその『本質』へと還元される。）私はいま『神話論的』諸概念をも含めて全内容がそのまま残らなければならない、という見解をもっている。――新約聖書はある普遍的真理が神話論的

な衣をまとったものではない！　そうではなくして、この神話論（復活など）は事柄自体（die Sache selbst）なのである」と。

この「復活などの神話論」はその背後にあるものの表現として、それに還元することが不可能な「事柄自体」である、というボンヘッファーのブルトマン批判は、それではたして彼に対する妥当な批判であったといえるか。上述のごとき批判は、ブルトマンにおいて救済の出来事の背後に、すなわち終末論的な宣教の言葉の出来事の背後に、遡って問うことは許されないとされていることと、どう関連するか。

ブルトマンにおいては、イエスの出来事が救済の出来事であることの根拠が、ケリュグマとしての言葉、すなわち、イエスの出来事が神の救済の行為として宣教されるということ、のなかに求められる。しかもブルトマン神学において特徴的なことは、言葉を媒介としてわれわれがそれと区別された救済の事実に到達するのではなく、言葉そのものか本質的に啓示に属しているがゆえに、言葉の背後に遡って問うことは許されない、といわれることの神学的認識のなかにある。換言すれば、言葉は救済の出来事の媒介者ではなくして、救済の出来事の事実（Faktum）そのものである、ということの神学的認識のなかにある。ケリュグマとしての言葉の背後に遡って問うべきでないというブルトマンのこの考えは、「史的イエス」の問題への彼の基本的態度を支えている考えであるとともに、また彼の「非神話化」のプログラムの背景ともなっている根本の考えである。「史的イエス」の問題に関する彼の基本的態度は、「史的イエスが主であるのではなくして、イエス・キリストすなわち説教された者が主である」がゆえに、救済の出来事としてのイエスに対する関心は彼が歴史的に現われたということ（Daß）に対してのみ向けられるべきであって、その背後に遡って問うことは「過ぎ去った肉によるキリスト」を追求することである、とされる点に明瞭に看取することができる。

これに対して、「非神話化」のプログラムの遂行においても、言葉の背後に遡って問うことは、救済の出来事を打

ちこわすことであると考えられる。救済の出来事はなるほど一定の地上的な出来事ではあるが、しかし、宣教された言葉においてのみはじめてその意味が透視され得る出来事として、他の地上的な出来事とは厳密に区別されなければならない。言葉の背後に遡って問うことは、救済の出来事を客体化された表象内容として受け取ることにほかならない。非神話化とは客体化された表象内容としての世界像をたんに神話的なものから近代的なものに取り替えることではなく、神話的な仕方で語られている救済の出来事を、信仰に基づく実存論的な解釈を通して実存的に理解し、そこに本来的な躓きを見出し、非本質的な躓きを除去するという仕方で、それを解放的に取り出す作業にほかならない。

ところで、ここで私が触れておきたい点は、ブルトマンにおいて「言葉の背後」として想定されているものが、「史的イエス」の問題に関する場合と、「非神話化」のプログラムの遂行に関する場合とでは、それぞれ違った方向で考えられている、という点である。言葉の背後ということが一方においては「史的イエス」への方向において目撃され、他方においては神話化された神への方向において目撃されているといえる。したがって裏からいえば、ブルトマンにおいてはそのどちらの方向においても、言葉の背後に遡って問うということなくして、客体化された表象内容として捉えるという仕方においてではなくして、言葉として露現された「史的イエス」のDaßということと、言葉として覆蔵された神（キリスト）ということとが、それぞれ特別な意味において考えられていなければならないことになるであろう。そこには、言葉の現象としての露現された側面と覆蔵された側面とが、それぞれどのようなものであるか、また、それぞれどのように相依相属しているか、といった問題が伏在する。

「ケリュグマの背後に遡って問うことは許されない」というブルトマンの命題は、彼の根本思想を踏まえた上ではあるけれども、ブルトマンの弟子達によって、いろいろな批判的修正を受けたといわれる。ゴーガルテンによれば、この批判的修正は、ネガティブには「地上的なイエスに関するブルトマンの無関心」に対してなされたそれであるとともに、ポジティブには「史的イエスが信仰に対してどのような意味をもつか」という問題に集約されたそれである、

とされる。ブルトマンにおいては上述のごとき意味において、イエスの到来といういこと（Daß）の背後に遡って問うことは、史学的にも神学的にも不可能であるとされるわけであるが、このDaßがどういう実質をもっているかは、よりくわしく問題にされなければならない事柄であろう。さきにすこし触れたごとく、言葉の背後に遡行するということなく、換言すれば、客体化された表象内容として捉えるという仕方においてではなく、言葉そのものと一体不二のものとして「史的イエス」のDaßということが考えられなければならないとすれば、そのようなDaßの実質はもちろん普通の意味での歴史的事実のDaßの実質とは違った質を含んでいなければならないであろう。ブルトマン以後、「史的イエスが信仰に対してどのような意味をもつか」という問題とからんで、イエスの説教とケリュグマとの関係における連続性と非連続性というような問題が提起されるわけであるが、イエスの到来のDaßということとの実質がブルトマンにおいて新しいアイオーンとか、終末論的出来事というような基盤と逆説的に一体不二のものであったとすると、そのような基盤の上に立つイエスの歴史性そのものが、史学的な意味での歴史性の範疇においては把握されることが不可能な新しい質の歴史性であり、終末論的出来事の「切断点」（ケーゼマン）というような意味をもった歴史性であるといわれるのも、当然なことといえるであろう。それゆえそのような「切断点」におけるイエスの説教とケリュグマとの関係は、史学的な意味での歴史性の範疇を破ったある内的必然性をうちに含んだ関係であって、歴史的因果性という意味での歴史的連続性において考えることが不可能であることはいうまでもないが、それかといって、それはまた同一の内容をもった出来事のたんなる反復であってはならない、とされる。したがって、ケリュグマが「史的イエス」の上述のごとき新しい質の歴史的一回性を、その内容に即して全一的一回性に変えたがゆえに、「切断点」としての終末論的出来事は、決してたんに過去のものとなることのできないつねに現在的な出来事であるというそれ本来の性格を、世界歴史のなかにおいて唯一的しかも代表的に担う位置をもつ出来事として確定された、といわなければならないであろう。

ところで私が、ここで問題としたい点は、つぎの点である。それは、キリスト教においてその真理がこのような仕方で世界歴史的な位置づけをもってイエスの有に集められ、またそれがこのような仕方でつねに現在的な不動の原理を担ったケリュグマとして歴史的に確定されたとするならば、真理そのものの露現と覆蔵の同時的な原初がそのためにかえって覆い隠される結果になりはしないか、という問題である。なるほどブルトマンにおいてケリュグマは、それに対する生か死かの実存的な決断的応答との対応関係という構造において、捉えられているということができるであろう。しかし、ここで「言葉の背後に遡って問うことは許されない」ということは、言葉に対する実存的な応答において、それが主観—客観図式による客体化を拒否するものであるという、実存論的な構造のなかでいわれていることに過ぎない、という点にかえって問題が残っているといわなければならない。これに対して、「神話論(復活など)は事柄自体である」というボンヘッファーの前述の命題において、神話論の非神話化的「還元」の不可能性が主張され、衣裳としての神話論の背後に存在するものが拒否される根本の理由は、神自身の「立ち去り」という相における十字架の真理を、それの「深いこの世性」(die tiefe Diesseitigkeit) において目撃しようとする彼のいわゆる世界的・非宗教的解釈の立場に基づく、といってよいであろう。ボンヘッファーは一九四四年の獄中書簡においてつぎのごとくいう。「私はこの数年間に、キリスト教の深いこの世性ということをますます多く認識しかつ理解することを学んだ。イエスが人間であったと丁度同様に、キリスト者はある宗教的人間といったようなものではなくして、端的に一個の人間なのである。私は、……平板で浅薄なこの世性のことではなくして、そこにおいて死と復活の認識がつねに現在的であるような深いこの世性のことをいっているつもりである。ルターはこのようなこの世性のなかで生きておった、と私は信ずる」と。彼はキリスト論の場を彼岸にではなくして此岸に、生の限界にではなくして生の中心に置く。しかし彼の立場は超越を撥無したたんなる内在主義の立場ではない。彼の根本のテーマは「成人した世界をイエス・キリストによって要求する」ということであり、そのような観点から彼は「イエスはその一切の示

現における全人間的生を、自分自身と神の国とのために要求しておられる」と考える。

私はここでなお、たとえばボンヘッファーのつぎのごとき言葉をも付け加えて引用しておきたい。彼は「福音書記者とパウロのキリスト宣教の本質」が、「あるよりよき彼岸における罪と死からの救済」を説く「救済宗教」ではないゆえんを強調し、つぎのごとく語る。「キリスト教的な復活の希望は、それがまったく新しい、旧約聖書に対比してなお一層鋭くされた仕方において、人間に彼が地上において生きることを命じているという点において、神話論的なそれと区別される。キリスト者は救済神話の信者のごとく地上の課題と困難とからたえずなお永遠への最後の逃げ口をもっているというようなことなくして、キリストのごとく（「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし」）地上の生をことごとく究尽しなければならない。そして、彼がそのことをなすことによってのみ、十字架につけられ復活された方が彼の許にい給い、また彼はキリストとともに十字架につけられ復活させせられるのである。……救済神話は人間的な限界経験から成立する。キリストはしかし、人間を生の真只中において捉えるのである」と。以上のような意味での「この世性」（Diesseitigkeit）と「世界性」（Weltlichkeit）に関するボンヘッファーのキリスト論的解釈は、「自律への運動によって完成された神の世界からの掃蕩」ということによって成人となった近代世界の本質を、世界における神の「無力」という相（十字架）において覆蔵されたキリストの有の真理から解明しようとする。私は「神無き思惟の方が神らしい神におそらくより近いであろう」といったハイデッガーの言葉と対比して、ボンヘッファーのつぎのごとき言葉を想起したい。彼はいう。「神について非宗教的に語ろうとするときには、世界の無神性がそのことによってなんらかの仕方においてつつみ隠されるのではなくして、むしろまさに覆いをとり去られ、そして丁度このようにして驚嘆すべき光が世界に落ちてくるように、神について語らなければならない。成人した世界は成人していない世界よりも一層無神的であるが、まさにそのことのためにむしろ成人していない世界よりもより神に近いであろう」と。上述のごときボンヘッファーの立場は、ハイデッガー哲学との関連においていえば、――ブルトマンに

おいていわゆる実存論的神学の立場の脱却ということが重大な問題とはなってこないのに対して、――いわば後期ハイデッガーの有の歴史的立場に非常に近接した地点に立っている、ということができる。

ブルトマンにおいて、ケリュグマによって開かれた人間の実存的な自己理解の構造が実存論的に究明されるのに対して、ボンヘッファーにおいては前述のごとく、人間の神への通路の真の障礙は実存論的な「理解」の問題にあるのではなく、神自身の「立ち去り」といういわば有の歴史的な問題のなかにあると考えられ、それと同時に、無神的な世界がキリストの出来事の真理をみずからの真の相関者として逆対応的に覆蔵するゆえんがどこにあるのかといった問題が、近代世界の真只中において聖書概念の世界的解釈ないしは非宗教的解釈の問題として深く究明されるのである。

四

ハイデッガーの後期の立場は、周知のごとく実存論的―超越論的（existenzial—transzendental）立場から真理論的―開存論的（aletheiologisch—eksistenzial）立場への転換において、実存論的閉鎖性の問題が有の歴史的な覆蔵性の問題に深化されることにおいて成立した、といわれる。すでに約束された枚数を遙かに超過したので、ここでハイデッガーにおける有の覆蔵性の問題を詳細に論究するいとまはないが、本論の主題である禅とキリスト教とのかかわりということを考察する場合においても、実存論的立場からだけでは決して届かない問題が、有の覆蔵性の問題として、両者のかかわりのなかに伏在しているゆえんが究明されなければならないであろう。というのは、――本来禅の立場は神と人間分離以前の立場である。二節で引用した「創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神がある」という西田先生の言葉もキリスト教における相似の表詮の場合とは違って、もちろんそのような禅本来の神と人間分離以前の場に立っての表詮である。これに対して従来のキリスト教の立場は、有の歴史的見地からいえば神と人間分離以後の立場である、ということができる。したがって禅とキリスト教との対話は、た

んに、神人の分離ということを前提として、神と人間の出会いがどのような構造をもっているかということが、そこで究明されるような実存論的境域においてだけでは充分な意味において成立することが不可能である、——からである。それゆえ、両者の底に届いた対話は、そこで初めて神人が分離し、また自性として合一する覆蔵的な根源の場に還源し、神が不覆蔵性の性起として経験される場合においてのみ真に可能であるといわなければならない。したがって、もしこのような根源の場において禅とキリスト教の出会いが真に成立するとするならば、禅においてのように現在この処で起ったある特定の人間における「大死一番絶後再蘇」という意味での復活は、キリスト教的には、かつてイエスという歴史的形体をとって現われたキリストの復活の体に現在この処において相応する不覆蔵性の性起ということにほかならない、ということになるであろう。それゆえ真の禅者はキリスト教的には、カソリックの神学者カール・ラーナー（Karl Rahner）の言葉を使っていえば、「教会の外」にある「無名のキリスト者」であるともいうことができよう。しかしもちろん、禅の方からいえばここでの「無名」は、当然根源そのもののもつ無名性である「歴劫無名」というような意味のものになってこなければならないことは言うを俟たない。

私は一節において、キリスト教における律法と福音という問題は、歴史的に形成せられたケリュグマとその根源としてのイエス自身の宣教的なはたらきとの間に対しても、内在的批判的に適用されなければならないのではないか、といった。律法の本質は、キリスト教におけるあらゆる歴史的伝承的規定を除去した根本のところでいえば、われわれが根源の外にあるということとそのことのほかにはない。しかし、もっとも根本的な意味での根源の外とは神人の分離ということとそのことにほかならないであろう。これに対して、イエス自身においてはそのような分離は決して見当らないのである。したがって、もしそのような観点からの律法解釈が許されるならば、禅とキリスト教との底に届いた対話は、キリスト教が神人の分離を前提としての律法解釈を超えて、神人の分離ということとそのことのなかに律法の根源を発見する場合においてのみ真の意味で可能であるといえるであろう。

これに反して、ブルトマンにおける実存論的律法解釈は、ケリュグマによって開かれた自己理解の実存論的構造の内部での本来性と非本来性との間の緊張的動性の次元で行われる。このような点からいうと、ブルトマンの立場においては、ケリュグマがイエスの宣教的なはたらきとして捉えられ、その根源から根源の外が見られているのではなくして、ケリュグマに対する実存的な従順と決断とがそこで成立する実存論的な構造の内部で律法が律法として「理解」されているに過ぎない、といえるであろう。したがって、「ケリュグマの背後に遡って問うことは許されない」というブルトマン的命題における言葉の「背後」ということは、譬えていうと丁度ニヒリズムの立場が仏教的空に届かない証拠として、空ではない虚無を脱自的に背後に担わざるを得ないのと同様に、彼が根源のはたらきとしてケリュグマを見ていない証拠として、換言すれば、ケリュグマによって開かれた自己理解の実存論的構造の内部からしかそれを見ていない証拠として、「遡って問うことが許されない」という仕方で彼が律法的に担っている実存論的「背後」ということにほかならない。換言すれば、それは彼の実存論的立場そのものが構造的に担っている「背後」ということにほかならない。したがって「遡って問うことが許されない」という仕方で、実存論的「背後」をもたなければならないという彼の立場自身が、背面あることなき言葉が真にそういうものとして脱体的になっていないことのなによりの証拠である、ともいえるであろう。しかるに前述のごとくボンヘッファーにおいては、ブルトマンにおいてのようにケリュグマによって開かれた「理解」の内部で根源が見られているのではなくして、神自身の「立ち去り」といういわば有の歴史的な世界把握に基づいて、近代世界の根源が、神の現実と世界のそれとの絶対に不可分な一点である十字架の真理の覆蔵態として把握される。

このような観点からボンヘッファーは、信仰と救済の条件として前提された従来のキリスト教の古い衣裳としての宗教性を、福音によって廃棄されなければならない律法として鋭く批判し、それに基づいて、近代世界における自律の自己完結性と神無き成人性への要求を、福音と逆対応的に繫ぎ止められなければならない、律法そのものの真理契

機と考えるのである。したがって、ボンヘッファーのいう聖書概念の非宗教的解釈とは、救済の前提条件として宗教を要求するような意味での聖書概念の律法的解釈を徹底的に排除し、近代的自律の自己完結性への要求という、われわれが近代的人間として事実的にそのもとにある根本の律法を、キリストの出来事の真の相関者として受けとめようとする彼独自のキリスト論的解釈を意味する。彼の非宗教的解釈ないしは世界的解釈の核心は、それが、神の現実と世界の現実の絶対に不可分な一点としてキリストの出来事を目撃しようとする、キリスト論的解釈であるという点にある。

しかしこのような、イエス・キリストという、神と人間の絶対に不可分な一点におけるボンヘッファーのキリスト論的根源の把握は、神人分離以前の禅本来の根源の把握にはたして届いているであろうか。私は三節において、ハイデッガーの世界把握とボンヘッファーのそれとの相似性ということを問題にした。しかしハイデッガーにおいては、神人分離以前の別の始源への有の歴史的還源という、ボンヘッファーとは違った志向がある。ハイデッガーにおいては世界は一般に、真理が不覆蔵態の性起として経験される場合の真理そのものの根本構造を意味する。しかも彼の場合、不覆蔵態が根源から経験されるということは、空化された「世界」が秘義として深く覆蔵された「地」(Erde)をその依拠とするということなくしては成立しないのである。それゆえ不覆蔵態としての真理の根本構造は、この場合「世界」と「地」の露現と覆蔵の同時という構造になる。しかも後期の著作において、上述の意味での「世界」がしばしば「空」(Himmel)という語で呼ばれているという観点からいえば、この露現と覆蔵の同時という不覆蔵態の性起としての真理の根本構造は、さらに一歩を進めて「地」と「空」とをおのおの方面とする最広義の「世界」ということの構造になる。(これを彼はGeviertと呼ぶが、この広義の「世界」は仏教の言葉でいえば、「法界」とでもいわれるべきものに相当すると思われる。)私は後期ハイデッガーの上述のごとき世界思想に関していえば、前述のボンヘッファーとの相似性ということよりも、むしろ日本曹洞禅の開祖道元における地空思想との相似性により深

い関心を抱く者である。

道元は仏道の修行ということを問題にする場合、つねに「修証一等」ということを強調する。しかしこのことは、彼においては、たんに個人の修行というようなことに尽きる問題では決してなかった。それは大きな意味でいえば世界の問題、歴史と超歴史とのかかわりの問題であった。「修証一等」ということは時における「修」と時の根源としての「証」が一つであるということであるが、道元においてはこのことがさらに歴史哲学と宗教哲学とを統一したような視野において、仏々祖々の道における歴史と超歴史の「葛藤」の問題として展開される。それゆえこの場合、時とか歴史とかいっても、それはたんなる普通の意味での時とか歴史とかいうことではないのである。それは無時を根底とした時であり、また超歴史を根底とした歴史である。道元においてはそのような意味での「修」と「証」とのオントローギッシュな根底が、それぞれ「空」と「地」といわれるのである。したがって、無時を根底とした時のはたらき、超歴史を根底とした歴史のはたらきが「空」ということであり、そのようなはたらきを覆蔵した根源が「地」といわれる。それゆえ道元においては、個人の修道上における「修証」ということも、大きな意味においていえば、仏道の真理そのものの根本構造である「地空」の一等――それが仏々祖々の道として歴史化されてくるわけであるが――ということとの上でのこととなっているのである。

このような「地空」一等という根本の立場に基づく彼の「同時成道」の思想に着目して、私は以前他の機会に、道元独自の「同時性の問題」について、キルケゴールのそれとのある比較考察を試みたことがある。キルケゴールの場合、「同時性の問題」の根底には、キリストの「永遠的同時性」と「歴史的同時性」との一等という彼の「生涯の思想」があった。同時性の思想によって彼が、ヒルシュがいうように「思想家として彼のもっとも天才的な発見の一つをなした」といわれるゆえんはどこにあるのか。そのようなことが私にとっては問題であった。「永遠的同時性」ということがいわれる場合キリストの永遠の現在は、キルケゴールにおいては、ブルトマンがいうような意味で、キリ

ストが説教されるということを媒介して成立するそれではない。キルケゴールにおいては、説教がキリストの同時性において成立するのであって、逆に説教においてキリストの同時性が成立するのでは決してないのである。そのような点に私は、ブルトマンの実存論的立場では決して届かない、キルケゴールの同時性の思想独自の意義を確認したい。われわれが歴史を超えてキリストと同死同生し得る根拠は、原理的にキリストの「永遠的同時性」を根底として初めて成立することであって、たんに説教における現在化という実存論的境域において成立するのでは決してないのである。われわれがキルケゴールとともに、信仰の根源に覚醒し得る場所はそこのところを措いては決してほかに存在しないといえる。これに対してキルケゴールのいう「歴史的同時性」とは、高次の意味においては、キリストの「永遠的同時性」を根底として、われわれが歴史的に「卑賤のイエス」に同生同死することを意味する。したがって道元の前述の「地空」の思想と比較していえば、「地」はキルケゴールの「永遠的同時性」に、これに対して「空」はいまいった彼の高次の「歴史的同時性」に相当するともいえる。『正法眼蔵』現成公案につぎの個所がある。「麻谷山宝徹禅師、あふぎを使ふ。ちなみに僧きたりてとふ、風性常住無処不周なり。なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ。師いはく、なんぢただ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらずと、僧いはく、いかならんかこれ無処不周底の道理。ときに師あふぎを使ふのみなり。僧礼拝す。仏法の証験、正法の活路、それかくのごとし。常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬをりも風をきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり。風性は常住なるがゆゑに、仏家の風は大地の黄金なるを現成せしめ、長河の酥酪を参熟せり」と。道元の場合、前述のごとき「地」と「空」という言葉でもってどのようなことがいわれていたのか。それを端的に直指すれば、この個所では、「風性常住無処不周底」が「地」に、「ときに師あふぎをつかふのみなり。僧礼拝す」が「空」ということになる。

さきに私は、禅とキリスト教の底に届いた対話は、キリスト教が神人の分離を前提としての律法解釈を超えて、律

法の本質を神人の分離ということとそのこととのなかに発見する場合においてのみ、真の意味で可能になるのではないのか、といった。それではキルケゴールの場合、キリストの「永遠的同時性」と「歴史的同時性」とが一つであるという事実、それは道元の言葉でいえばいまいったように「地」と「空」とが一つであるというような事実に相当すると思われるが、彼がそういう事実に覚醒する根源は、はたして神人の分離ということの底に届いた根源であったかどうか。その根源はそこから律法の本質は神人の分離にある、と道い得るような根源であったかどうか。そこから神人の分離が律法の本質であると道得することができるような根源としてキリストが覚醒している、真に福音的な場所においてのみキリスト者は、私はイエスを信ずるという言葉と同語して、仏教徒の心地に印された法を真に神の律法として道得することができる、といえるであろう。

付記

一節でとりあげた「福音と律法」の問題に関しては、この小論の性質上特に引証はしなかったが、Gerhard Ebeling : Wort und Glaube から多くを教えられた。なお、ハイデッガーに関する訳語については、禅への深い造詣に基づく辻村公一氏のそれを多くの場合使用させていただいた。記して感謝の意を表したい。

対話と禅問答

上田閑照

対話ということが近頃よくいわれている。都民との対話とか、中国との対話の可能性とか、仏教とキリスト教の対話とか、更には歴史との対話、風景との対話、等々。しかし言葉の基本的な意味では「人間と人間とが一対一で話し合う」ことが対話というあり方である。このような基本的対話がどういう出来事であり、人間存在にとって何を意味するかを見て行くのが小論の叙述であるが、その意図はもう一つの問題、即ちいわゆる禅問答をどう理解するかの問題と結びついている。

禅では問答が、禅が挙揚される活ける現場とされている。一般に宗教的生命が働く言葉の出来事としては説教とか祈りとか読経その他があげられるが（そしてまた禅にもそれらに相当するものがあるが）、それらに対して禅問答とはどのような出来事であろうか。また、禅はどうして問答になるのか。問答として現成する如き禅の事柄は、言葉の他の場面（例えば説法）では再現出来ないようなものである。一例をあげてみると、説法の場では、「般若」に就いて「般若とは主客を離れた智慧である」とか「般若空寂の体中に即して、恒沙の用を具す」とかいうように提示し、あるいは「般若の用を得るためには分別を離れなければならぬ」というように教示する。それに対して、問答としては例えば次のような出来事になる。趙州が行脚の折大慈のもとで客になった時のことである。庭を掃除していた趙州に

大慈が問う、「般若は何を以ってか体となす？」師（趙州）、掃箒を放下して呵々大笑して去る。大慈便ち方丈に帰る（『趙州録』）。このような活出来事としての問答が禅に固有であり禅が問答として働くのは、問答というあり方そのものが禅の本領と何か必然的に結びついているからではないであろうか。両者の間に内的な活きた連関が予想されるわけである。問答は禅の活生命であるといわなければならない。従って、個々の禅問答で何が問われ如何に応えられるかを内容的に問題にする（これは既にいろいろなされている）だけでなく、そもそも問答というあり方自体の「禅」性、および禅そのものの「問答」性を問題にし得るのではないであろうか。その意味で禅問答即ち禅＝問答といい得るのではないであろうか。ところで禅問答で行なわれることは、いわゆる対話のぶちこわしのようにも見えるし、あるいは非常に変った一種の極端な対話であるようにも見える。この点を解明することが禅＝問答の意義の一側面を見得ることにもなると思われるので、対話をとりあげてみたのである。ここではしかし対話と禅問答との構造上の連関を全面的に追究する余裕がないので、ただ一つのことだけをしてみたい。即ち、従来はいきなり禅問答の特殊性が強調される方向が強かったので、今度は逆に対話の方から出発して対話を構成する基本的な契機をとり出し、そしてそれらの契機が禅問答のうちでどのように徹底展開するかを究明するという仕方である――小論ではこの点もただ暗示するだけにとどめざるを得ないが。対話とは何かという問題を表に立ててその視野の内で禅問答に照明を与えるという仕方である。それによって、禅問答の特殊性と見えるものが実は人間存在の根源性の現動であることが理解されて来ることを予想しつつ。

一

具体的には対話にもいろいろな型があり、またそれぞれ無限のヴァリエーションをもって行なわれてゆくのであるが、ここではその基本的な構造をみるために、対話の展開を構成する契機として、(i)向い合う、(ii)話し合う、(iii)問答、

の三つを取り出してみたい。それによって——あらかじめ結論的にいえば——対話とは人間存在そのものであることが示されるであろう。人間存在は本来対話的存在であること、従って対話は人間存在の本来から可能になりかつ要求されて来ること、真に対話し得るあり方即ち人間存在の本来が実現され得るあり方は、他者との関係において「自分であって同時に自分を離れた自由な自己」でなければならず、逆にまた対話は人間をそのような本来のあり方に訓練する場であることなどが示されるであろう。

先ず、第一の「向い合う」に就いて。対話とは直接に会ってじかに話し合うことである。じかに向い合うことが対話の始めである。一対一のその「対」の第一の意味は、きちんと互いに面と向い合う対面という出会いであり、互いに真正面から相手にし、真正面から相手になると応対である。それは互いに自分を直接相手に集中し合うことである。この向い合いは、対話の始めであるばかりでなく、対話を対話として動かして行く動力なので対話のうちでその都度具体的にいろいろに遂行される。例えば話し合っている時、眼と眼が合うということがそうである。相手の眼を見るのはこちらがきちんと相手に向って行くこと。しかもその際相手を見る眼で同時に、相手がこちらを見ているということが見える。そういう仕方で、自分も相手を見、相手に向い、相手もこちらに向いていることをその同じ眼で確め合いながら対話が進められて行くのである。外人同士ならば、語り合う言葉の節々でよく相手を名前で呼びかけ合うが、それも、相手の名を呼びつつ相手に向いかつ相手をこちらに向かせることである。あるいは、「君は……」と話しかける時、私は汝に向いつつ、汝の我——私を汝とするような——を呼びさまし、このようにして向い合いを遂行するのである。ところで現実の対話において形の上では向い合っていても、直接に真正面から向い合うというあり方をほんとうにすることは実は必ずしも容易ではない。例えば他から聞いた噂や自分の既成の先入見で相手を見、相手に対する向い方をきめたり、あるいはまたこちらも意識的無意識的にあらかじめ何かのポーズをとって相手に向うということをしがちである。そしてその噂や先入見、あるいはポーズや「みえ」などがいわば第三者的なものとなって

双方の間に介在し、それが対話の障害となるということが実際によくある。じかに向い合うことがほんとうに実現されるためにはそのようなものを捨てて裸で向い合うのでなければならず、また逆に、対話はそのような向い合いを本来要求するものであるが故に――そして向い合いとは真正面からの向い合いに他ならない故に対話の過程のうちで次第に互いに裸にされて行くのである。直接向い合って話し合ううちに先入見が奪われて相手が案外いい人であること を発見したり、またこちらのポーズが破れて地が出たりというようなことから始って。このようにして裸で真正面から向い合う出合いが「一対一」ということなのである。そしてそのような直接の向い合い、即ち相手に直面したそのところが人間がほんとうに自分自身になる真剣な場面なのである。「人間と人間」が真正面から向い合う、そこが人間の人間としての本当のあり場所である。

以上の連関からみると、禅問答は徹底的な「一対一」の向い合いである。古典的な一例でいえば、上堂説法の直後に弟子の僧の一人が大衆から進み出て師に問を立てる時、その僧は群をなし衆に隠れた無難なところから飛出して「唯一人」となって師の面前に自らを曝らす。問を立てるという仕方で進み出る時その僧は、何を問い如何に問うかにおいて既に自己自身を露出しつつ、師からの応答――それは一言でその僧の息の根を止めるかも知れぬ――が真直ぐに直接にその露体の自分の上に――他の何者にでもなくまさにこの自分の上に向けられるそういうものとして、自分自身を師に向けるのである。それは師からの応対の言葉の標的になることであり、それを如何に受けるかにおいて自分自身が賭けられているわけである。これが「唯一人」になるということである。しかしまた、僧がそのように唯一人となって問としてぶつかって来ると同時に師の方も「唯一人」を現ずる。大衆を前に説法している時、一対多数であり、しかも師からの安全な一方向のみである故に説法者としての師はまだ唯一人ではない。それに対して、僧の設問に会う時、その問がどんな問であっても常に同時に師自身が問われている。何をどう答えるかに師の自己が賭けられているからである。このように禅問答は、双方の自己自身が賭けられるという仕方で双方同時に「唯一人」にな

り合って直面する。しかもその際「唯一人」とは、勿論単に衆から離れて数の上で一人（ひとり）になることに止まらず、一対一ではじまる問答そのものの動きのうちで一対一が尖鋭に徹底されて行く。師に対している一人の僧は、その考え方やあり方において他に依頼し他から借用していた一切、自己内外に頼りとしていた一切が師に奪われ孤独寂漠のうちにつきはなされて、まさにそこで彼の自己自身が問われるのである。問答はこのように一対一といわれる一人を徹底的な唯一人きりに孤絶せしめるのであるが、しかもまさにそのことを通じて唯一人を孤独から「一人（いちにん）有り、千万人の中に在りて一人に背かず一人に向わざる」底の「一人（いちにん）」、いわゆる「那一人（ないちにん）」に転じ甦えらしめるのも「唯一人対唯一人」としての問答である。このように「唯一人（ゆいいちにん）」というあり方が、「唯一人対唯一人」という相対対向と共に現成するところに「一人（いちにん）」のパラドックスがある。「単独者として神に面する」とキリスト教実存主義がいう時にも「一人」のこのパラドックスがあらわれている。

「向い合い」においてもう一つ注目しておきたいのは、「じかに会って」「直接に向い合って」という時、それは相互の身体的な近さを現わしているということである。「ひざを交えて」話をするという表現がある。外人同士ならば握手の出来る至近距離にまで近づいて握手をしてから話す。いずれにしても、単に口頭肉声を聞き得るため以上の近さ、相手に手で触れることの出来るような至近距離での全身的な向い合いである。対話は単に口頭上の関係ではなく、人間の本来である身心一体の全体をあげての全身的関係である。従って対話ではこちらの一挙手一投足、ちょっとした表情の動きも姿勢もそのまま相手にひびき伝わって行き、それがやはり一つの生きた表現となって相手との関係を微妙にないしは決定的にきめて行く。勿論言葉で話をするわけだが、そしてまた言葉は内なるものを表わす最もすぐれた機能ではあるが、対話での言葉は語勢や身振り手振りあるいは目付きや態度などから切り離すことが出来ず、このような全身での相互のひびき合いのうちで言葉の意味および理解が具体的にきめられて行く。全身が生きた表現とな

って、言葉で意識的に表現しようとしたこと以上が、その言葉とともに伝えられて行くのである。このように対話は、向い合っている双方にとっては相互に全身で表現し合い理解し合うというひびき合いである故に、極端な場合には話し合っていた二人が殴り合いを始めたりあるいは抱擁し合ったりしても、それは直接の向い合いに既に含まれていたあり方が突発したものに他ならない。あるいはまた、近頃は簡単な用件は電話ですますことが多いが、しかし時々はわざわざ出かけて行って相手にじかに会うというのがほんとうである。（また時々は直接に会うという身体的近さが残っている限り、電話でも話が通ずるのである。）実際何か大切な問題の場合には、やはり直接に会って話をする。それは、単に直接に会わないと話が通じにくいからというだけではなく――即ち話を通じさせるためだけではなく、身心一体の人間同士の向い合いはもともと身体的な親近における全身的な向い合いだからである。電話で先方と話をしながらお辞儀をしているのをよく見かけるが、これは決しておかしなことではない。おかしいというならば声だけを伝える道具の方がおかしいのであって、道具としてもテレビ電話などの必然性が出て来る所以である。

以上のように対話がもともと相手にじかに触れた全身的な向い合いであり全身的なひびき合いであるとすれば、そしてこの点でも禅問答が「眉毛相結ぶ」（眉毛を結び合わせる）覿面の一対一として徹底的であるとすれば、禅問答において例えば相手の鼻をひねり上げたり脇腹をつついたりあるいは「便ち打す」、あるいは蹴とばすというようなことが行なわれても必ずしも奇態無謀なこととはいえないであろう。あたかも身体的近さが対話の条件だけにとどまらず、直接に「身体と身体」が対話の内実そのものであるごとき事態としてさし当っては考えられるでもあろう。ここでは、全身のひびき合いが生ける表現生ける会得として表明的な言葉のやりとりを包む基盤をなしているようなあり方をもう一つ突き超えて、言葉よりも速かに身体が身体に身体で言葉以前のことを直接に語って行くのである。これは勿論身体的立場ではなく、全身を自由に使い得る非身体的立場の活作略であるが、これがどういう出来事であるかその意義を理解し得る地平を開き整えるためには「身体とは何か」、「人間と人間」において身体は何をなし得るか

に就いて立入った究明が同時になされなければならないであろう。ここでは問題として残さざるを得ない。キリスト教の場合も神が人間に語りかける時、神の言葉が人間としての身体をとったとされ、しかも更に神の言葉の受肉であるイエスが病人の身体に手で触れることによって病を癒やしつつ信仰を成就する事例が語られている。身体と身体の触れ合いと一つに神の事がなされるわけである。禅ならば例えば次のような出来事になる。「定上座というもの有り、到り参ず（臨済に）、問う、『如何なるか是れ仏法の大意。』師縄床を下って擒住して一掌を与えて便ち托開す（定上座の胸ぐらをとっつかまえると同時に、ピシリと頰をひと打ちして突っぱなした。）定、佇立す（我を忘れて茫然とつっ立つ。）傍僧云く、『定上座、何ぞ礼拝せざる。』定、礼拝するに方って忽然として大悟す。」

二

さてそのように一対一で具体的に向い合って「話し合う」。話し合うとは言葉を交わすこと、それによって考えたり感じたりしていることを交換することである。その場合互いに話し合い得るためには、いわゆる話題となる事柄や問題に対して双方ともが等しく共通の関心をもち双方ともそれぞれ言うべきことをもつのでなければならない。一方から持ち出された事柄であっても他方に対して何等かの仕方で共通の関心を呼びおこすのでなければ話し合うことにならない。と同時に、話し合うことの裏面は相手の言うことを聞き合うことである。自分として何か言うべきことをもつのでなければ対話に入ることが出来ないと同様に、自分とはちがった相手の言うことを聞くことが出来なければ、対話は成立たない。対話とは言葉を交換することであるとともにその裏側では直ちに、黙って相手の言うことを聞くという沈黙の交換である。ものを言わぬ人とも対話は出来ないが、また、黙ることの出来ぬ人とも対話は出来ないのである。このように話し合うためには双方ともが話し手になり得るのでなければならず、そのためには双方ともそれぞれ能動性をもっていなければならないと同時に、一方が積極的に話をしている時他方はそれに応じて自発的に受動

の立場に立つことが出来なければならない。しかも一方が語り手になり他方が聞き手になるということの相応の関係が一方的でなくて自由に逆転し得るのでなければならない。一方だけに就いていえば、或る時は話し手になり或る時は聞き手になるというように、相手との相応の関係における自分の役割を臨機に変え得るということである。例えば自分の考えるところを相手に話して、そして「あるいは別の考え方もあるかも知れない。君はどう考えるか」と話し手を相手にゆずり自分は聞く姿勢をとり得るというように。役割のこのような自由な交替が、対話としていわゆる話がかみ合うことの一番の基礎なのである。以上のことは、対話というものを考える場合全く自明なこと、あらためて言う必要もない程のことに見えるが、しかし、考えると自明なこのことが現実にはなかなか行なわれ難いのである。しゃべってばかり居て黙れない人、相手が話し出すとその腰を折って自分の言いたいことだけを言う人。相手が話していてもよく聞かない人。あるいは逆に、黙ってばかりいてしゃべれない人、もしくは自分を隠すためにしゃべらない人。ただハイハイと話を拝聴したり、または相手をしゃべらせておこうとする態度等々。このように自分が聞き手にまわれないあり方も、自分が話し手になれないあり方も、ともに人間としての本来のあり方からはずれているといわなければならない。

対話としての人間存在の本来のあり方を問題にする前にもう少し「相手の言うことを聞く」という面を見ておきたい。自分自身の言うべきことをもつと同時に自分とはちがった（他者である）相手の言うことを聞き得るように他に対して開かれていなければ対話は成立たないといったが、これはどこから要求されて来るのであろうか。一つには話し合う事柄や問題の故であり、二つには自他の人間関係そのもののためである。(i)どんな事柄にも自分とはちがった他者であるが故に見える他面、即ち、自分からは自分が自分であるが故の死角にかくれて直接には見えない他面というものがある。どんな小さなことでも実際話し合ってみると、自分とは違った見方や考え方があることには驚かされる程である。そして自分とは違った考え方があるということ自体が——知ると知らざるとにかかわらず——実は既に

自分の置かれている状況を構成する一つの重要な契機なのであるから、自分では当然と思っているようなことでもほんとうはやはり他と話し合ってみる必要がある。他の言うことを聞くというのは、勿論他を理解することであるが、それは同時に自分が置かれている状況を自覚する視点が増えることである。まして自分にとって問題である如き事柄は、それが自分だけの把握や処理を超えていることを既に示しているわけであるから、問題の自分からは見えない他面およびその他面での問題との他様の交渉の可能性を予想せねばならず、そしてその他面は、自分でない他者の見方を通して開示されるのである。このように、他者の言うことを聞かなければならないのは、第一に、事柄は常に多面的であり問題はいつも複雑であるということから或る意味で客観的に要求されて来ることである。（しかしこの場合も自分の考えをもつということが無効にされるのではない。却って自分の考えがなければ他の考えを他の考えとして聞く支点がないことになる。）(ii)しかしそのためばかりではない。相手の言うことを聞かなければならないのは、第二に、相手がまさに相手だからである。即ち自他の人間関係そのもののためであり、他者との「相手」的関係そのもののためである。人間存在はいつも相手のある存在である。自己というあり方は、他者を相手としまた他者の相手になるという関係と相即である故に――あるいは、「自己の自己への関係」としての自己は「自己と他者との関係」と相関である（この場合後者は前者のリアリティ、前者は後者の内面性だといえる）故に――、他者との「相手」的関係そのもののために、他者の言うことに賛成するにせよ反対するにせよその前に先ず他者に言葉をかけ、ないしは他者の言うことに耳をかたむけるという仕方で相手に応じなければならないのである。他の意見を単にちがった意見としてだけでなく、そのようにちがった意見をもった他者をその人間として相手にすることが対話の始めである。従って対話が成立っている場合には、話し合っている事柄が共通の問題であるのみならず、どんなことを話し合っていても同時に、陰に陽に、相手との人間関係そのものが互いの問題になっている、または対話の進行のうちで問題になって来る。意見を調整するということがよくいわれるが、この場合も単に問題の事柄への共同の態度をとりきめるとい

うだけでなく、それが同時に双方の間の人間関係そのものの調整になるのである。このように対話は事柄の共同解明や問題の共同解決以上のこと、即ちそれは同時にいつも「人間と人間」の直接関係である。そして人間存在はまさにその「人間と人間」という関係として具現するものである故に、対話とは人間存在そのものであるということが出来る。その故に「人間と人間」は、別に話し合うべき問題のことがない場合にもただ話し合うために話し合うのである。そこでは言葉を交わすということ自体が双方の関心となり、言葉を交わすことによって人間と人間とが自己を交換しつつ相互に相手を通して「人間と人間」を確め合いないし楽しみ合う。事ある時はその事の故に話し合うが、無事なる時には対話そのものを事として楽しむのである。ここに人間存在がもともと対話的存在であるということが却ってよく現われている。あるいはまた、目前の自明に見える事柄を言葉に出して交すのもその「人間と人間」の故である。『寒い晩だな。』『お寒い晩でございます。』夫婦の会話というのはこういうものである」(斎藤緑雨)。「いいお天気ですね」「そうですね」という挨拶も「人間と人間」である。ところで以上のように対話が根本において「人間と人間」のその都度の現成であるとすれば、さきに見たような対話として行なわれる事柄の共同解明ないし問題の共同解決ということも、むしろ「人間と人間」の関係のうちで一切の出来事がともにきめられて行くことと見ることが出来る。人間と人間との間でことがきめられて行くのである。つまり「人間と人間」のその「と」が一切の出来事の舞台そのものだといい得るであろう。それは、ともに話し合ってきめる人間的な事柄に関してのみでなく、極端に見える例でいえば今あげた、「寒い晩だなあ」「お寒い晩でございます」と言葉を交し合う「人間と人間」において寒い晩が寒い晩になるのである。「寒い晩」という言葉とともに寒い晩が寒い晩として現われる。言葉は元来「人間と人間」の間で交されるものだからである。

さて、対話が上述のように人間存在そのものであることを更に究明するために、「話し合う」ことを成立たしめる「役割の自由な交替」に現われている人間のあり方をもう一度とりあげてみてみよう。自分が話し手になるというの

は相手との関係を自分が主催し、相手との関係において自分が主になることである。今度は相手に話し手をゆずって相手の言うことを聞くのは相手を主にすることである。即ち役割の交替といわれたことは、主であるあり方を交換することと一つである。対話とは人間的な温かさの交換だとよくいわれるが、そういうことの根本は相手を主にするあり方の交換である。そしてこの場合大切なことは、人間は自分が主である時にだけ自分なのではなく、同時に、自分から離れて主を相手にゆずるあり方においても、またそういうあり方が出来る限りにおいてほんとうの自分だということである。慣用でも「自分」という言葉は二重の意味で使われている。例えば「自分を出しすぎる」といわれ、あるいは反対に「自分をもっていない」といわれる。前者では自分は捨てるべきものとされ、後者では自分は持つべきもの、自分として確立さるべきものとされている。一見矛盾した、あるいは曖昧混乱した事態のように見えるが、実はそのような言葉づかいに自分というものの本当の姿がうつされている。即ち自己からの自由と自己への自由との相即が真の自己なのである。(別々になると、自己からの自由は自己喪失に堕し、自己への自由は自我へと固執し、いずれも不自由へと変質する。)そしてこの相即は「自分から出て自分に帰る」というその都度の運動としてのみ現成するが、その場合「自分から出て自分に帰る」が、自我の空想的からまわりにすぎないのかあるいは自己のリアルな自由運動かは、具体的に他者を通しているかどうかによる。即ち、本当の自分は自分を離れた自分、「自分であって自分でない」、あるいは「自己ならざる自己」といわなければならないが、本当の自分のその「自分でない」ところ、「無我なるところ」は、実地具体的には他者との相手的関係において相手を主にし得ることとして遂行されるのである。してみると、自分でない他者である相手はもともと自分の本来に属しているということが出来る。他者は自分にとって他人ではなく、本来の自分の「自分でないところ」の具体であり、自己の脱自のリアリティなのである。相手である他者は、他者である——即ち、リアルに私でない——私である。このことは相手の方からいっても同じである。即ち双方それぞれ、相手の脱自の現実になり合う、相手の本来の自己に属する脱自になり合う。あるいは、双方それぞれ本

当の自分であるために相手の他者性を自分の脱自とし合うのである。他者を相手にし他者の相手になるということは、他者を通してリアルに「自分から出て自分に帰る」ということである。このような仕方で双方の存在がかみ合い組み合っている、即ち双方が存在を交えている、そしてその限りそれぞれが自己であり得るのが「人間と人間」としての人間存在であり、それが「と」の構造である。（しかしその組み合いは「脱自」とか「自分でない」とかいわれたあり方を通してである故に、その「と」には何か人間を離れたものがさし込んで来ているようである。人間は「人間と人間」であるが、それを成立たしめている「と」の根拠は単に人間的ではないであろう。問題として残さざるを得ないが。）話し合うこととしての対話を可能ならしめる地盤はこのような人間存在の本来であり、同時にこの本来はその実現の出来事として対話を要求するのである。自他はもともと相手として存在を交えている故に言葉を交し得るのであり、話し合うという仕方でその都度存在をリアルに交えるのである。通常対話し得るためには何か共通の話題、共通の関心が前提されるが、そのもう一つ底には、人間とは「人間と人間」という向い合いであり、双方本当の自分になるためにはそれぞれ相手の他者を通らねばならないというこの交りの関係が双方を結びつける根本の共通性としてあるといわなければならない。こうみて来ると、自分とは自分自身だと同時に自他の関係そのものだといわなければならないであろう。自分というあり方は、何人とも交替し得ないあくまで自分自身であるが、そういう自分は自分だけであるのではなく、はじめからいつも相手のある存在——他者を相手にし他者の相手になる存在、即ち「自分の相手であるその人の相手」である。こういう観点からは「自分は自分だ」ではなく、はじめから「相手の相手」だというこの関係全体、他者との相手的関係そのものが自分なのである。ということは、そういう関係に真に自分を開いたあり方は他者である相手の立場に立ち得、かつ相手の立場から自分を見ることが出来るということである。（人間はどこまでも利己的なものであって他者の立場に立つことなど出来るものではないという異論があるかも知れない。人間が利己的であるというのは否定し得ない一事実である。しかし事実はそれだけに止まらない。利己的な人間も他と

の関係を離れては存し得ず、しかもこの関係の場は、そこで自己を利己的に立てて行けば他から否定され自己が立たなくなるそういうダイナミックな場である。利己は関係の真理を無視して自己を押し通しても、その自己が置かれている関係の場そのものはそのような利己にほとんど自動的に反作用しつつそこに関係の真理が現動する。利己を自分で否定しなければ――ないしは否定出来なければ、それに代って他から否定されるというこの関係の事実に同時に注目しなければならない。利己と利己とのむき出しの戦いも、利己と利己との間を調整しようとする契約や法も、更にまた利己を自分の内から否定して人間同士内面的に結びついて行こうとする道徳も、利己の根の強さによる自己への絶望といわゆる絶対者への宗教的帰投も、そのような関係の真理がそれとしては隠れながら働いている関係の事実の諸段階である。）自分とはそのように「相手の相手」という関係全体だといっても、しかしそれは自分を失うことにはならない。却って他からゆるがされない自己の確立となる。自分を離れて相手の立場がわかるということはそのまいわば相手をのんだ自己の大きな自由として発動する。（或る老師云く、「真心で相手をのむ」と。）その自由は真に相手を包み得るかないしは真に相手を絶対否定（それによって相手が本当の自己に甦り得る如き）し得るのである。主を交換し得るような自他の相手的関係は単なる相対性ではなく相互性と独立性との自由な相即である。そのようなあり方において自己が主になって出るときは、（相手を主にするとき自己の無において他者を自己の「自己ならざるところ」となし得ている故に）、すでに他者は自己の外ではなく――即ち自己の外に他者はなく、いわば自由な絶対自者として働くのである。このような仕方で主を交換し得るところに「人間と人間」における「と」の秘密がある。そして主を交換し得る限りにおいて「人間と人間」とが真に「人間と人間」を楽しみつつ遂行し得るのである。

以上、「話し合う」という出来事の底にある「人間と人間」、主を交換し得る自他の相手的関係を見たが、そのようなあり方が充全に徹底的に現実化したものが、禅で賓主互換の問答といわれる「人と人」としての禅問答である。

「人間と人間」と区別して特に「人と人」というのは、前者においては隠されている「と」の真相が後者においてははっきりと自覚されているからである。「と」の真相を露堂々と活きる「人」を大拙先生は「超個にして個一」者という。本来の自己に目覚めたもの同士の、個一として対し合い、超個の個一としてその「対」から超脱し合い、超個として包み合い、個一の超個としてその包みを放下して「便ち去る」という「人と人」のSpielen（遊戯にして大用）である。一例だけをあげておくと、「仰山、三聖に問う、『汝、名は什麽ぞ。』（仰山は勿論三聖の名を知って問うている。）聖云く、『慧寂。』（三聖は慧寂と答えたが、これは実は問うた仰山の名前。）山云く、『慧寂は是れ我。』聖云く、『我が名は慧然。』仰山呵々大笑す。」（『碧巌』第六十八則。この則およびこのような問答として働く「人」に就いては西谷啓治先生の詳論参照のこと。筑摩書房、古典日本文学全集第十五巻『仏教文学集』三〇五頁以下。また、本講座第三巻一七七頁および第六巻三三四頁に出ている潙山と仰山との茶摘みの折の問答。）

三

さて「対話」にもどって、以上のようにして「話し合う」。或る時はこちらから話を始め、相手がそれを聞いて応対し、それにまたこちらが応える。或る時は何かの機でその動きが逆転して相手が話を始め、こちらがそれを聞いて応対し、それにまた相手が応える。それは方向を逆にする二つの円環がぐるぐる廻り合う如くである。順逆両方向に自由に動くこの円環運動において双方それぞれ、自分から出て相手を通ってより深く自分に還る。あるいは、それぞれ相手が自分を離れてほんとうの自分になることを助け合うのである。対話の構造そのものに含まれているこのような関係は対話が問答という形で進展する場合更にはっきりと表に現われて来る。（ここで問答というのは、一般に対話に含まれている、一方が問い他方が答えるその応対のことであって直接に禅問答のことではない。）その問答では自他の相手的な組合いという形をはっきりとる故に、問答はまた真の対話への訓練としての対話にもなる。それは次

の如き事態である。以上第二節で見たことは「話し合い」というあり方のうちに含まれている要求が充全に展開された場合のことであって、日常普通の対話の現実においては、あるいは始めから対話にならずあるいは途中で折られあるいはまた偏頗な進展にゆがんで行くことが多い。むしろ対話が如何に難しいかというのが現実である。それにはさし当っていろいろ外的な理由があげられるが、根本は当人達のあり方そのもののうちに対話をこわし、あるいは対話を不徹底ならしめるものがあるからである。前述したような本来の自由な「自分であって自分でない」というあり方においてその「自分でない」ところで相互に自己を交換する代りに、あるいは「自分でない」ところを捨てた自己主張（問題になっている事柄に対する自分の見方への無反省的確信と結びついて）か、あるいは「自分である」ところを捨てた消極的な「自分でない」（問題の事柄を自分として摑み得ないことと結びついて）か、即ち自分のみかつ自分をのみ語るか、あるいは他を聞くのみで語るべき自分を持たぬか、いずれかの故に対話が不発不充分になり、対話としての人間存在が充実されないのである。かくして真の対話のためには、自分を破って自分になること、自分であって自分でないことを学ばねばならないが、しかもそれを現実に学ぶ場がまさに対話なのである。何故ならば、「自分である」ことも「自分でない」ことも事実相手に直面したその「対」のところでのみ相即的に学び得るからである。どこかで対話し得る人間になってから対話するのではなく、対話の現場でわれわれは本来の対話的存在へと訓練されて行く。例えば対話のうちで、一方が他方を対話し得るようなあり方に打開転換しつつ――あるいは相手の自己を誘発しあるいは相手の自己を破砕することによって――対話するのである。そして対話しつつ対話し得るあり方へ訓練して行く（ないしは学んで行く）その現場としても対話は問答となる。問答という応対には必然的に互換を促す動きが含まれているからである。問い得るためには先ず相手のいうことを聞かねばならず、問う時それは同時に自分が相手にいいたいことを問うという仕方で語ることであり、しかも問うという仕方で語る時再び既に相手のいうことを聞くというあり方が先取されている。問うのは答を聞くためだからである。このように、問うあり方自体が先に述べた

話し手と聞き手の役割の交替として成立っている。それに応じて他方も、問には答えざるを得ない。(もし答えないならば、あるいは答えられないならば、問われている状況ではそのこと自体が既に一種の答にならざるを得ない。)答えるためには問という形で相手が語っていることをよく聞かねばならず、しかも問を聞く時すでに答えるという仕方で話し手になるあり方が先取されている。このように問答は、問う側は聞くために話し、答える側は話すために聞き、相応じて役割を交換する必然性——しかも更に問は反問を呼んで問—答の方向の逆転の可能性——の故に、対話への訓練となり得るのである。以下、話し合いの展開深化でもあり得、また話し合いへの訓練でもあり得る問答をその原初的な形態からはじめて少し具体的にみてみたい。

話し合いとしての対話が問答という形で進展するその契機は、聞くというところにある。「相手の言うことを聞く」のは、話し手を相手に譲って黙って聞くという消極的なあり方——実はこれも既に自ら受動の立場に立つことであるが——から始まるが、それにとどまらず更に積極的に相手に聞いて行く、即ち尋ねて行くというあり方に進む。聞くは問うとなり、対話は問答に進展する。その場合、聞いて行くという問のあり方、従ってまた問と答の相応のあり方には様々な段階がある。例えば(i)先ず、相手の言うことを聞いてうなずくその応対の進んだ形としての問がある。例えば「うん、それからどうした?」という具合に。これは対話の進行に大きな機能を果すがまだしかし問としての問ではない。話し手への積極的な関心がその先を更に問うという形で示されるのであり、それは、聞くという態度の積極的な表明である。(ii)聞くというあり方のうちに展開して来る問は更に、相手の言うことを確める方法としての問となる。言葉の意味は字義上は一応の枠があるにしても、その都度その言葉で何を言おうとしているかはその都度の「語る」という出来事のうちできめられて来る。相手がほんとうに何を言おうとしているのか、ないしは自分が相手の言葉を相手の意図通りに理解しているか、即ち相手の考えや意図を明確にするためにも、また自分の理解を確めるためにも、聞きながらよりよく聞くために絶えず相手に聞いて行く(尋ねる)ことが必要である。「それはどういう意

味か？」「それではこういう場合はどう考えるのか？」等々という具合に。それによって一方、相手がその考えをより明確にし、表現をより適切にして行くのを助けると同時に、他方こちらが相手をよりよく理解して行く、あるいは誤解しないように自分を正して行くことが出来るのである。こちらからいろいろ聞いて行くというこの積極的な問が話し手へのより積極的な「聞く」なのである。そしてそれによって、聞く方の側は、話し手がその対話の現場において事柄をあらためてつかみなおし自分の考えをあらためて展開し形成して行くことに直接に参加することになるのである。話し手の方からいえば、聞き手からの問に援けられて自分だけでは追究実現出来なかったような仕方で自分の考えをあるいは深めあるいは広げて明確にして行くことが出来るわけである。それは具体的にはいろいろな形で行なわれる。例えば、話し手はさし当っては自分の言葉で語るわけであるが、聞き手の問に答える応対の反復の過程には大なり小なり自分の言いたいことを聞き手の言葉に翻訳する必要が現われて来る。そしてそれは一旦自分の言葉から離れてあらためて事柄そのものを相手の言葉によってつかみなおすことである故に、自分の使いなれた言葉で語る時には往々自明なこととしてとばされていた事柄の連関があらためて自覚に至らしめられる。あるいはまた、他者である聞き手の問には他者であるが故の別視点がおのずから含まれているから、それに答え得るためには単なる自問自答の斉合的な既成の枠を出ることが要求されて来る。このようにして、聞き手の問に答えて行くことは相手にわかってもらおうとする努力の過程であると同時に、自分でもあらためて事柄をつかみなおし考えなおしつつ言いなおしこのような仕方で自分でもほんとうにわかって行く努力になるのである。それは、自分自身との内的な対話のもつ視野の閉鎖性や自分の言葉の慣による事柄の見落しが他者との対話によって破られつつ、同時にそのような他者との対話をあらためて自分自身との対話として内面化する過程であるといっていい。このようにして対話の主体は一対一で話し合っているその「一対一」という一組、対をなす二人であるということがはっきりして来る。「吾れ考う」ではなくて、「問答である二人」があらためて考えて行くのである。かくして問答という形に進むことによって対話は単に双

方が既成をもち出して交換するだけでなく、双方それぞれ自分だけでは破れない自分の枠とか殻とかが他者との相手的な関係のうちで破られて――即ち相手を通して自分をのり超えて――自分が新しくなる自己創造の現場となるのである。

(iii) しかしこのような対話の意義がほんとうに遂行されるのは、問答がもう一つ厳しい方向に進む――即ち相手ないしは自己自身を破ろうとするその否定が否定として鋭く出されるような批判的な問になる場合である。上述の段階では実は問はまだ真に問として力を現わしていない。そこでは問はまだ答え得る範囲に向けられている。従ってその問に答えることによって既知をより明らかにし既成をより確かにすることは出来ても――そのためにも自己は既に他者からの問に援けられなければならないとはいえ――まだ自己の自己としての枠を真に打破し得るものではない。ここまでの対話は結局は他者をもう一人の自分として行った自問自答にすぎなかったといわねばならない。問はしかし答を促すにとどまらず、答え得るところを一切奪って答え得ない所に問いつめて行くような問になり得る。既知に突入して来た未知、既成を混沌に化する未開の一撃としての問である。例えば、話し合い聞き合いの結果双方その既知を出し尽してもはや既成の地盤では話が進まなくなった時、双方それぞれ既成の自己にひきあげていわば物わかれになったりあるいはまた双方既定の関係内で水掛論を繰返したりするのではなく、それぞれの自己としての枠および自他をつつみ対話の土俵をなしている既成と既知の世界を破り出ようとする動きとして発せられる問がある。このような問とともにはじめて真の問答となり真剣な対話となる。さてこの状況で問が立てられる時、自他ともに問われて来るわけであるが、具体的にはその都度どちらかの方向で問が始まる。即ち、相手への批判的な問か、自己自身への批判的な問か。(a)相手への批判的な問から始まる場合。それはもはやさきのように相手の言うことをよりよく聞くための制御された方法的な問ではない。相手にはかくされている相手の意見の諸前提を暴きおこし、相手には見えていない相手の意見の諸帰結をつきつけ、相手が気がついていないような事柄の連関をとり出して見せる。それは、相手の自

問自答の枠内では——彼が彼である故の視点に必然的である死角のために——全く気がつかれていないような根本的盲点をつく批判的な問である。しかしそれは決してこちらの方がよりよく事柄をつかんでいることを意味するのではない。いわば傍目八目ということであって、こちらには当然こちらの盲点、しかも盲点としても気づかないような盲点があるわけである。相手に対しては鋭い問を出し得ても、その鋭さはこちらの自問自答のうちには働いていないのが普通である。相手への問はしかしほんとうはその同じ種類の問でこちらも問われているわけであるから、相手の盲点をつく痛い問は必ずこちらの盲点をつく痛い反問を挑発する。「然らば汝の場合は如何?!」と。このようにして原理的には相互否定となる。(現実にはその一方向の否定だけが現動する場合も多いが。) そしてこの相互否定が、それぞれ相手が自分の既成の殻を破って出るのを援ける、即ち自問自答ではどうしても抜け出すことの出来ないところへと相手を援け出す働きとなり得るのである。自己否定によってほんとうの自分になるということがよくいわれるが、ただ自分が自分を否定するというのは、甘く観念的になるかあるいは自己否定を直ちに自己の功績に転ずるかいずれかになり易い。自己否定は、他からの容赦ない否定に応じてそれをうけ入れることによってそれと一つにリアルに遂行され得、そしてそれと同時に、本来そうであるべきであったところへ脱自即還帰するのである。(もし、他が私を見るように私が私自身を見ることが出来ればそれは既に一種の解脱といい得る。それ程「自分のことはわからないもの」である。) 相手によって私を否定すべく立てられた問は、本来ならば私が私自身に立てるべき問であったはずであるが、しかしまさに私が私であるが故に立て得なかった問であり、それを他者である相手が私に代って私に立ててくれた、そういうこととして受取り得ることがリアルな自己否定である。自己批判は至難中の至難であるが、他への批判は比較的容易でありしかも正しい場合が多い。しかしほんとうに必要なのは各自の自己批判だとすれば、他からの批判を自己批判に換置し還元することが出来なければならない。このようにして、自分が自分になるその厳しさを他者である相手から与えられる、それが相手の私への厳しい批判なのである。その批判を受け入れるということは、

外からの否定と啐啄同時的に内からの否定が現動し、それによって自分を固めていたものが崩されてそれまでの自分の考え方ないしあり方が転換し得るということである。それは、単に既成の自己を展開しつつ補充して行くことではなく、自分の考えの大前提や自分のあり方の根拠――ほとんど盲目的な仕方が気がつかれていなかった――を他者を通してはじめて根本的に問題にし得ることだからである。対話は、人間存在の温かさの交換というだけでなく、以上のような形で自分が真の自分になるその厳しさを交換する場でもある。ここでは相互に、反対すべきことがあればその対話の現場で相手に反対することが出来なければならない。（現実にはいろいろ外的な考慮が働いて相手に反対を表明しない、あるいは表明し得ない、しかもその故に却って相手への具合のわるい関係がしこりとして残る場合が多い。あるいはまた反対する場合も、相手に聞くという根本態度の鋭い展開としてではなく、はじめからこちらの自己主張だけのために相手に反対するか、あるいは自他の関係に含まれている既成の秩序上の優位を意識的無意識的に笠に着て反対する場合が多い。）その際相手に反対するというのは、単に相手に対する勇気ではなくてほんとうは、同様に相手から否定されるその危険に自分自身を曝す自己自身への誠実な勇気である。よき敵になり合うという一面が、自他の充全な対話としての相手的関係にもともと含まれているのである。以上のようなものとしての相手への批判的な問の最後のものは、「汝は一体何者であるか?!」という問であろう。(b)自己自身への批判的な問から始まる場合。例えば相手との対論の内に行きづまってしまい、あらためて自問せざるを得なくなる、「では一体どう考えたらいいのか?」と。しかしもはや自答の出尽したところの自問であり、この問と共に自分自身が問となる。従って、それに答えることによって自分であるような、自分自身へのその問を他者である相手に問わざるを得ない。（その根本で起っていることは、「私は一体何者でありますか?!」と相手に問うていることである。）ここに再び人間の閉鎖的自己同一が破られ得る状況が現われている。もはや動きのとれないものとして問そのものとなった自己を相手の前に投げ出すのである。この場合もしかし相手の方がよりよくわかっているということを必ずしも意味しない。むしろ「他人の

ことはなかなかわからん」ものである。こちらが自答に窮した上での問である。それに対しては、問者の自答以下では答にならない。ここで答えるとは問者をその行きづまりから甦えらしめ得るということである。問われた方にとっても容易ならぬ問であり、場合によっては問われた方の自己もその問とともに行きづまってしまうような問なのである。以上(a)(b)いずれの場合も、自問自答では切開されない自己閉鎖的同一が破られ得る境位である。(a)の場合は、自問の及ばなかったところへ他者から問われることによって。(b)の場合は、自答の出尽したところへ他者から答えられることによって。このような場合の問ないし答は場合によってはほとんど一言で足りるであろう。意見の開陳や論旨の陳述の場合のような展開の連続性ではなく、飛躍突破が問題だからである。既成を破る一撃、闇と化した既知を照破する一閃が問題だからである。しばしば問は寸鉄で足り、答は単なるヒントで足りる。現実には(iii)で述べたような徹底的な形で問答が遂行されることは少いかも知れない。多くは、(a)の方向でいえば例えば非難、論難、訊問、詰問、叱責など、(b)の方向でいえば例えば質問、身の上相談、告白、懺悔などの諸形態のうちに或る程度働いているだけといわなければならない。しかしまた人間の一生のうちには、その人の前に出るだけでこちらのあり方が根本的に問われて来るそういう相手、あるいはその人の前に出るだけでこちらの存在が充実するそういう相手に出会うことも必ずしも珍らしいことではない。そして自他という人間同士はすべてそのようなあり方での出会いとして相ともに本来であり得る。他者が直ちに自己への問となりないしは自己への答となるということが他者に出会うという出来事である。そしてその問ないし答としての他者を自己の「自己ならざるところ」となし得て本来の自己に帰る、即ちそれを自問ないし自答に還置還元し得るところに絶対自者の自由のリアリティがあるのである。

以上のような(ii)(iii)の問答的展開を通して、対話は真に「出来事」としての性格を現わして来る。それは、参加している双方がそれぞれ他者である相手によって閉鎖的自己同一が破られて、自他という本来のより広いところから、およびそれと一つにより深いところから、即ち本来の自己の「自己ならざる」ところから自己が新しくなるという出来

事である。対話は双方の既成の自己にとって新しいことが起る現場である。こちらの自己同一的視野からは隠されていた問題の新しい面が知らされ、かつそれと一つに、問題を自分とはちがったように見る相手の新しい他者性を体験しつつその新しさを自分のものにする――あるいは視野が拡げられ、あるいは自分の意見を修正したりないしその基礎づけを変えたりということから始まって、自己というあり方そのものが根本的に転換される新しさへの徹底に至るまで。その新しさは、双方とも互いに相手が他者であることから贈られる新しさである。（対話においては、相手が他者である故にこちらの予視や既知を超えた意外な方面から出て来る、更にはそのようなことが両方向から二乗化されて思いがけない、或る場合にはいわば劇的な展開をすることがあるが、これは偶然ではなく、他者との相手的関係としての対話に本質的に含まれていることである。）即ちそれぞれ自分自身にとっては旧態依然の自己であるものが、相手に対しては他者であるが故に相手にとっては新しいというその新しさを交換かつ交歓し、そういう仕方で各自が自己として新しくなるのである。他者から贈られる新しさがそのまま自己の本来から湧き出る新鮮になるのである。

　対話への訓練としての対話、そういうものとしての問答、真に主を交換し得る如き自由な本来への打開の力としての問ないし答、これが人間のあり方そのものの問題に関して最後の可能性に至るまで展開活動するのがまさに禅問答である。さきにあげた賓主互換の禅問答は本来の自己に目覚めたもの同士、いわゆる「作家と作家」、あるいは龍と象との大用即遊戯、あるいは父子相投じた親しい機鋒の互換であったが、そのような賓主互換の問答をなし得る本来のあり方への開悟転身の道としての禅問答がある。それは「師と弟子」との間の、見性者と未見性者との間の、本来の自己に目覚めさせんとする、ないしは目覚めんとする活動としての禅問答である。師の言葉によって自己に窮死し、ウンともスンとも言い得なくなった弟子が再び問答の現場において蘇らしめられつつ蘇るという仕方で「人」の真が伝達即自発して行く出来事である。（その実例は本講座の中でも様々に扱われているのでここでは省略する。殊に

「師と弟子」の出来事に就いては第七巻の西谷啓治先生「禅における安心の問題」中に徹底的な究明がなされているので参照のこと。）ほとんど一問一答で打切られること、問と答の脈絡が切られて直接的突発的非論理的飛躍的であることなどその特異性の故に禅問答として一般に注目されているのはこの後者の禅問答である。前者の賓主問答においてはそれに比して二、三度問答の往復がありしかもその動きには生きた筋道がある。（その筋道は勿論論理の筋道ではないが、場合によってはおのずから論理的にもわかり得る形をとる――勿論第三者が論理的にわかっても仕方のないことであるが、到り得たもの同士の平常心のやりとりのうちには平明な理で充分極地を動くことが出来る。突飛なところにのみ禅問答があるのではないことを示すために一例をあげておく。洞山と曹山の問答。洞山が曹山に問う、「子、甚麼の処に向って去る。」曹山曰く、「不変異の処に去る。」洞山云く、「不変異の処に豈去ることあらんや。」曹山曰く、「去るも亦不変異なり。」）それはいわば対話し得るものと対話し得るものとの対話だからである。それに反して後者の場合は対話し得るものと対話し得ぬもの――師の言葉に対してあるいは疑議しあるいは「対なし」――とのいわば対話にならない対話である。一問一答で尻切れとんぼのように打切られるのは、弟子の方がもう一つ応じて行けない場合が多い――師の方にとっては一問でも一答でも何等不足はないが。そして対話の現場での「対話にならない」は、弟子にとっては、師の方からの対話の積極的な拒否の働きになる。それは対話の現場での対話の拒否という形で（師自身にとっては徹底的に充全な対話であるが）、対話不能の理由である弟子の自閉的自己を打破し、弟子が「自己ならぬ自己」として「人と人」という根源的対話へとよみがえる機縁を与えるのである。このような師と弟子との問答において、弟子から問う場合は例えば「如何なるか是れ仏」とか「如何なるかこれ仏法の大意」のような原理的な問が多く、師から問う場合は例えば「門外なんの声ぞ」とか「喫粥し了るや」の如き目前の問が多いが、そのほとんど無数のヴァリエーションにおいて禅の問は根本的には「自己とは何ぞや」という問の発現である。この根本的な問から問われているか、この根本的な問へと徹底せしめるかである。結局は、師は弟子に「汝は何者である

か」と問うているのであり、弟子は師に「私は何者でありますか」と問うているのである。その際しかし、本来の自己に目覚めしめんとする問が、どうして例えば「食事はすませたか」というような問になるのであろうか。また、本来の自己はあくまで「ただ人自ら肯うて乃ち方に親し」「肯心自ら許す」底のものであるのに、弟子は自らの自己自身をどうして師に問うのであろうか。しかもそれが、「仏法的々の大意」というような形で問うていきなり師から殴りつけられるという出来事になるのであろうか。これ等の点はもはやここでは展開出来ない。ただ一つだけつけ加えておきたいことは、師と弟子との間の問答が本来の自己の出来事であるとすれば、そのような問答をいわば傍聴することは許されもしないし無意味なことでもある。問答に接しようとするものは、自らの本来の自己への直接問題をもって問答の現場に直接参加し得るのみである。古典的な問答が公案として課せられるのも、あるいは古人の問答に著語し拈弄するのも、もとの問答の現場に直接参加する独特の仕方なのである。

*

以上小論は対話の基本構造を、対話とは「人間と人間」としての人間存在そのものであるという方向に向っていくらか解明してみた。そしてそれによって同時に、禅問答の意義を推測し得る地点をいくつか暗示しようとした。小論の趣旨を明確にするためには然し今後、叙述のうちに個々に問題として残した事柄のほかに基本問題として例えば次の諸点を究明展開する大きな課題が残されている。「対話の現象学」とでもいうべきものを展開すること。対話のメディウムとしての言葉および言葉の対話性の解明。「対話と禅問答」を見る視点と問題のとりあげ方に就いての方法論的反省（「哲学と神学」の問題に相当する。）その上で、禅問答そのものの禅＝問答としての究明。等々。とはいえ、「世界恁麽に広闊たり、甚に因ってか」区々として左論右論するのであろうか?!

禅界の現状とその問題（臨済宗）

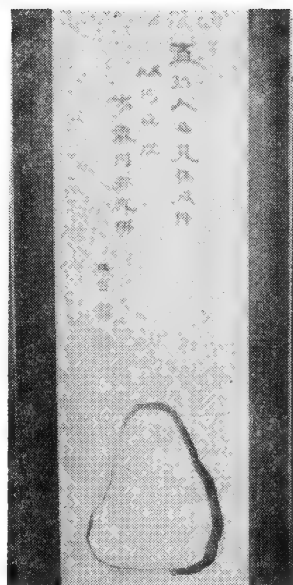
――感　想――

森本省念

以下は、編集助手補が長岡禅塾にて老師の御話を御伺いし、それを筆録編集したものである。お話は主として「禅と念仏」に関してであり、あらかじめ御願いしてあった「禅界の現状とその問題」と云うテーマを御忘れであるかのようであったが、そうではなかった。やはり禅界の現状、しかも昨今の宗門の現状ではなく達摩以来の禅の現状に対する一つの根本問題を老師は提出されたのである。また、その日の御話は後半で「禅と詩」の問題にも色々触れられたのであるが、紙数の関係と筆録者の都合でその部分は割愛せざるを得なかった。なお、以下文中〔　〕部は、筆録原稿に老師御自身が加筆注記されたところである。

（御挨拶し着坐するや否や、老師は、建仁寺の黙雷禅師が自画の達摩に「直指人心見性成仏。何を以て証となす。南無阿弥陀仏」と賛をした掛軸の写真を示されて話しはじめられた。）

「直指人心、見性成仏」、これはわたしでっしゃろ！　呵々。このわたしが、「人見て法を説け」で、祖渓尼さんは女性やからして南無阿弥陀仏で行ったがええと云うようにもって行くのは、これは間違ったことではない。この掛軸が証明しているやないか、と云うのがわしの意見です。空理空論やない、祖渓さんと云う生きた人間に施していますのや。（老師は自分の御弟子さん祖渓さんを蜂屋賢喜代師につけられた。）

默雷禅師の達摩

蜂屋さんには法のうるおいがある。話を聞いていると、からだからくもの巣のようなものを出しよる。一緒に自動車に乗ったり御飯を食べたりしていると、こちらを何か浄土教的な気持にしてしまいよる。蜂屋さんの姿を見ていると、小さな声で念仏していなさる時もありますけどな。念仏していなさらんところに、こう念仏的なくもの巣が毛穴から出ておる。曽我量深さん曰く、蜂屋さんは「染香人」やと。〔浄土和讃中に「染香人のその身には、香気（こうげ）あるがごとくなり、これをすなはちなづけてぞ、香光荘厳とまふすなる」とある。染香人は、仏を香にたとえ、念仏の人はよい香が身に染んでいるようだとの意（金子大栄）。〕そう云うことをわたしも早くから感じていました。禅僧でもそう云うものがなけりゃならんはずですわ。独山さんの側へよると、質問がおこらなんだ。質問を出さすような人はあかんのや、とこうわしは思いますのや。その人の側に寄ると質問するのがバカらしくて質問出けんようにするのがほんとうの人やと思いますのや。ですから、わしと蜂屋さんと一緒にいるとき、ちっとも念仏の話、こっから先もしていません。わかるのです。わたしが念仏がわかっていると云うことが蜂屋さんにわかっているのですわ。仏仏相念の世界ですわ。

ある知合いのよめさんが難物ですね。まま母育ちで、心がひがんでしもうていますのや。何かの時にそれが出て来ます。その知合いは非常に困った。彼はどっちか云うたら禅が好きでしたね。しかし自分だけで禅なんかやったら家はおさまりゃしません。会社から帰って来てやっぱり愚痴聞いてやらんなりませんで。御飯の時でも御飯たべさせへ

ん。女中の悪口から婆やの悪口から、それをじっと聞いとらにゃいけませんのや。たまにはよろしけどな、しまいにはへとへとになりますわ。それでにっちもさっちもいかんでわしに相談に来ました。蜂屋さんにでも来てもろうて家庭に少し念仏入れたらどないやね、とわし云いましたんや。それで蜂屋さんがそこへ行って、あれ位の人ですから、三年の間、仏の字も云いませんでしたで。お寺の寺の字も云わんで、ええ着物着て手土産持って行くんですわ。気のきいた品もってな。三年、何も云わへんね。そのうち何かの時分に、おかしな事云うもんやから、ちっとこうやりはったのや。それからはっと変ってしもうた。それから話を聞くようになったんですわ。それでも地金が出て来よる。今でも出て来ます。なおりまへんな。なおらんけどね、そのために家がやっぱり段々とおさまって行く。女中さんが長つづきするようになる。そして、こんどは主人が聞法するようになり、本当の妙好人となって現に活躍です。そこにやっぱり法の潤いがあるのやないかと思うてね。禅では仲々こうは行きませんな。禅では妙好人が出ていませんやないか。それから、こういう話もありますね。二、三年前に死んだ実業家ですが、この人もはじめは釈戒光さんについて見性してますね。ところが人を助けるために、子供が自動車にひかれる時に子供をぱっと突きとばしてよけてやった、そのため自分が自動車にぶつかって脚を折ってますね。もう坐禅出けませんやろ。そしたらもう、えろう悲観したんや。そしたらお母さんが「わたしはお前が脚折る迄待ってたんや、よう脚折った」と云いはった。そうしてお母さんはいつの間にやら念仏の方にひっぱって来て、彼はその後念仏で落着いてました。

こんな例をわし見てますとな、禅ちゅうようなものでなけりゃならんと云うのは、どうかなあと思うとりますのや。

そういう人達にわたしらの方から寄って行くのが、禅としてほんまやないかと思いますのや。禅が無色透明なものになれば、どこへでもよって行けます。馬鹿の一つ覚えみたいに禅、禅、と云っているのはほんものやないとわたしは思いますのや。いつまでも雁次郎は大石蔵之助になっとらへん、大野九郎兵衛にもなり勘平にもなるところに名優

の働きがある。無は無自身にとらわれんところが無やからして、念仏の方にも寄って行く、大阪商人の方にもよって行く、それで禅がつぶれることにはならんと、こうわしは云うのですわ。

或る真宗の寺の娘さんが参禅したいと云うて来よった。「おなごが参禅してもあきませんで。そんなことせいでもよろしい」とわしは云いましたんや。「あんたは真宗の寺のお嬢さんや。真宗にはね、わしらも頭の下がる親鸞さんの教えが伝っているんやから、なぜあんたはそこから入って行きなさらんのや。どこからでも入って行くのが禅やから、念仏からでも禅に入って行けるもんやとわしは思う」と。

西田先生は親鸞教に対する理解が非常に深いと思います。「逆対応」などもわしらにはすぐわかります。しかし浄土教の人達もほんとうに念仏した人は逆対応的な感じをもっています。祖渓さんを念仏へやったと云う話を西田先生にしたら、「そら、ええやろ」と西田先生ならきっと云うてくださると思うとります。

それでね、六祖大師なんかの念仏観なぞはものたらんな。その点。六祖を我等以上に尊重するのは六祖への冒瀆でしょう。六祖の時代はあれでええんでっしゃろ。念仏が、親鸞に於て一転した今に於ては、浅いと云わねばならんわな。今もし六祖が出て来てあんな事云っていたらあきまへんで。もし臨済が今生きとったら、いつまでも『臨済録』のようなもの繰返してしまへんで。ちょっと曽我量深のところへ行って話聞いてこうかちゅうようになるかも知れん。今の禅僧はな、念仏をバカにしていますわ。(大拙『禅宗史研究』「二、道信、念心と念仏」を参照。)

禅なら禅を一生懸命やっておればますます自分の限界が知らされるのですわ。そうすると必ず「発願文」が出て来るのがほんとやと云うのですわ。そこまで行ったらな、善導や法然さまをちゃんといただける。親鸞上人も有難うな

る。わしは禅をそう云うところへもって来ますのや。『教行信証』の展開はどうでもよい、逆に読んでもいい。南無阿弥陀仏でもいい、仏阿南陀弥無でもよい。信が活字の一々の上に頂ければよい。

中国では念仏禅になって禅がおとろえた。それはそうに違いないとわしも思う。わたしは念仏禅を肯定しているのではない。念仏禅じゃあなくて、念仏の理解を云いますのや。そこをはっきりしておかんとなあ。禅僧が念仏に対する理解をもたなかったら、その禅はほんものではないと云うことをわたしは云いたいのですわ。しかしそれは、理解があるからと云って、禅僧が念仏をせいと云うのではないですよ。そやから、わしの室内で念仏を云うたってリンを振りますのや。（駄目、駄目と追いかえす。）念仏を云うてくるとリンを振る。念仏ちゅうものは、自分がつぶれてしまったところが念仏だ。言うべきことがまだ何かあったら、なにを言うて来てもリンを振っといたらええのです。アホの一つ覚えみたいに念仏云うても、千年万年たってもリンを振ります。そんなのアホダラ経念仏や。親鸞の念仏はもっときついものや。

わたしは念仏禅を云うのではない、念仏の理解が必要だと云うとりますのや。禅僧が念仏の理解をもたなければならないということを云うのですわ。同じ仏教のうちに禅と念仏という別々の二つのものがあるというのがすでにおかしい。無字なら無字に徹底して行くと、すべてがそれに入って来るのやから、みそもくそも入って来るのやから、念仏も入って来るのがほんとでっしゃろ。そうするとカトリックとのわたりつきもそこから出て来ます。わしの姪がカトリックの尼さんですね。その姪をわしの方からつつんでやらんなりませんでっしゃろ。「ほんとうの意味の妙好人のような価値は、公案禅の人には案外わからんのとちがいますか」と云う人があった。わたしは思いますのや、わからんのはその人の禅がまだ浅いからや。念仏への理解が出来てくるとな、自分が口称にならんでもええ、しかし念仏が使えるようになる。念仏を使ってもええということになりますね。奥さんには念仏で行けと云えるようになる。ど

っちがええと云うのやない。禅と念仏の比較やない。禅のうちに念仏もみて行く。それがほんとの比較にもなるのやないかと思いますのや。

わしが大病の時、ここでこう寝てましたんや。大拙さんが見舞に来て下さって、つかつかとよって来て坐り、「森本君、君を叱る看病人を雇い給え」と云いなさった。その時分、祖渓さんが居ったんですがな、祖渓さん、遠慮してあっちにいてましたんや。その時、わしは心の中にこういう感じがおこっていたんですな、わしを叱るやつはな、禅僧の中にはいない。白隠さんであろうが達摩さんであろうがな、わしを叱ることは出来ん。似たりよったり五十歩百歩や、普通の仏さんはわしを叱れませんね。仏さんは屁こくしな。そうでしょう！　わしを叱るのは次元の違った、仏さんの仏さんでないやろか思いますのや。これ、阿弥陀さんですね。阿弥陀さんのほかにはわしをよう叱りよらんなとそう思うとったんですわ。病気でしたのでね、あまり言葉が出ませんで、黙っとりましたがな。それでね、わしは大拙さんのここを、眉毛をいろうたんや。そしたらな、大拙さん曰く、「わしは角があっていかん。わしはまるなろうと思うのだが、角があっていかん」と。その次にわしはこう云うたんですわ、「先生、わたしはな、『臨済録』から『歎異抄』や『教行信証』を、わたしやったら出す」と。それはどう云うことかと云うと、これ、このカケジでっしゃろ。その時分にはまだこのカケジは貰うとりませんでしたがな、それより先にわしは直感がひらめいとりましたんや。そしたらな、大拙さん、「そうだ、そう云うことを、ここいら辺の若い老師に言うてやらねばならぬ」と。これはほんまの話でっせ。

(大拙さんは、自分の念仏観が真宗の人に理解されないと云っておられるが)、それは真宗の人が禅を知らんからやな。そしてこれは、そこまでつき抜けて来る真宗の人はちょっとなかろうと思いますな。しかし、そうなるのがほんん

とやと思いますがな。例えば蜂屋さん。或る時、祖渓さんに云うた。「阿弥陀さんなんかほんまはあらしませんで。」しかし祖渓さんはそれでぐらつかなんだ。有るとか無いとかそんなもんでないということ、有でもない無でもないもんやということが本人にわかっていますのや。有ると云われて喜びもせんし、無いと云われてぐらつきませんですわ。これはほんとうに真宗の信がある証拠でっしゃろ。有るとか無いとか云われて喜びもせんし、無いと云われてぐらつきませんですわ。

これはほんとうに真宗の信がある証拠でっしゃろ。趙州、無とも云うし有とも云う。それは同じ事です。しかし、そんな話をしているところへほかの信者さんが来たらもうそんなことは云わない。ころっと変えてしまう。相手を見て自由自在ですわ。

そうすると、やはり真宗にも看話禅みたいなところがありますな。蜂屋さんのような人の念仏には何か禅的なものがあるとも云い得るのです。こういう話があります。祖渓さんから聞いた話。座談会の折、蜂屋さん曰く、「皆さんは信心を得て、有難い有難いと云うていなさるが、何が有難いのや……、有難かったら証拠を出しなはれ」と。そうしたら皆、何もよう云わなんだということですわ。一遍上人のまねをして、「唱ふれば仏もわれもなかりけり、南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」と念仏したって、蜂屋さんはうけつけけんのや。蜂屋さんの「証拠を出せ」と云うのは、禅みたいなものになってますやないか。禅を知らんでもそう出てくるのやからほんものや、知らんだけほんものやとわしは云うのです。真宗にもこう云う問答商量が多くあります。

江州醒ヶ井みそすり屋にて、香樹院いはく、「婆々。そのまゝの御助けぢやぞよ。」婆々いはく、有難うございまする。いよ〳〵このまゝの御助けで御座りまするか。師いはく、「いやさうでない。そのままの御助けぢや。仰せを持ちかへるなよ。」老婆、踊りあがって喜びぬ。〔法眼と玄則監院の問答――道元禅師『弁道話』に引用――を参照。〕

伊勢桑名の小糸、香樹院の御前にて念仏申しながら、信心のことにつき、くどくどと申せしかば、師いはく、それ、それ、その活仏（いきぼとけ）に助けられるのぢや。〔大珠慧海、馬祖に参ず。祖問う、「何処から来た？」「越州の大雲

寺から来ました。」「何しに来た？」「仏法を求めにきた。」祖曰く、「自家の宝蔵を顧みず、家をすて、うろつきまわって、何になろう。我の所には一物もない、仏法なんかないわい。」慧海、遂に礼拝して問う、「自家の宝蔵とはなんですか。」祖曰く、「即今我に問う者、是れ汝の宝蔵、一切具足して欠くる所なし、使用すること自在、外に向って求めることはいらぬ。」慧海、言下に自ら本心の知覚に由らざることをしり、踊躍礼謝す。――『景徳伝燈録』巻六「慧海伝」）

こんな類似はいくらもある。一方がわかると他方がわかる。

大和五条、浄土宗の坊さん時岡某が、知恩院の浄土宗西部大学林――今の華頂学園の所――に在学中、念仏がどうもわからん、随身している上京鞍馬口上善寺の和尚に相談、和尚が相国寺僧堂の独園(どくおん)禅師に参禅をすすめた。浄土宗僧侶として掛錫した。公案は「阿弥陀さんの胸倉(むなぐら)をつかまえてこい。」臘八大接心の初日にも解答がでけん。泣きの涙で入室。師曰く、「死んでこい。」僧堂を逃げ出し比良山途中越えで死ぬ覚悟。どうしても死ねん。百合根を手で掘り出し二、三日過しても死ねん。僧堂へ帰って役位に叱られ、師にぶたれ、死を決して薩摩藩士の墓所――僧堂の東側にある――に徹宵打坐して断命根(しにきった)。とうとうぶちぬいた。涙があふれ腹の底から念仏一声！　これは私が本人からきいた実話。次も同様です、

当時知恩院には福田行誡上人がいられた。浄土宗僧で博多生れの黒木某も念仏が信じられん。三心が起らんと苦衷を行誡師に訴え、行誡さんの紹介状をもって、相国寺専門道場に独園禅師を訪い、すぐに掛錫を許された。公案は無字、五、六年は僧堂にいました。無字が透過して初めて念仏が肯えたとのことです。白隠禅の初関が透過し、境涯が展ずるにつれ、前には愚夫愚婦のための方便だとあなどっていた浄土教が、次第に有難くなると告白する例を私は多く見聞しています。

「はじめに言葉ありき」という、その誕生の「ホギャア」を、東嶺さんの『宗門無尽燈論』では宗由第一の最初に「大覚世尊初生下来 周行七歩一手指レ天一手指レ地大獅子吼曰、天上天下唯我独尊」と翻訳している。しかし真宗の信者なら「ホギャア」を赤子の行、母を呼ぶ行、母から云えば早く乳房を吸えという母の声、母のよび声、母の行、すなわち念仏の声だと翻訳するでしょう。「ホギャア」が念仏大行の初めでもあり、禅の宗旨の初めでもある。片方がわかって、もう片一方がわからなんだら、それは不十分な翻訳理解とならしませんか。もう一つ言い換えますと、「無位の真人と阿弥陀と是れ同か是れ別か、速に道え道え」ということにならしませんか。「無位真人」が会せて阿弥陀がわからなんだら、それは「無位の真人」がわかっとらんのだ。「無位真人」は一尺にもなり無限大にもなる。此にもなり彼にもなる。それはつまり阿弥陀さんですわ。「私一人が為めに、法蔵菩薩は五劫思惟で痩せたまいしばかりでなく、御身の張れ膨れさせ給いしこともあろう」と思うたら、痩せ衰えた御像がにわかにはれふくれたという話がある。全く変幻自在の阿弥陀様です。ただ無位真人という言葉を老荘が使っていたから、臨済がそれを使っただけの話で、無位真人は無位真人という言葉の中にはおらん。「何の乾屎橛ぞ」といって、タッタッタッと方丈に帰る。それが無位の真人、無位真人になったり乾屎橛になったり、その働きはそのまま阿弥陀さんですわ。

道信禅師が口称念仏を主張されている。『楞伽師資記』道信伝によると、師は「我が此法要は楞伽経の諸仏心を第一とすと云うに依り、又、文殊説般若経の一行三昧とは即ち念仏なりと云うに依る」といわれる。

文殊説般若経に云う、「文殊師利言う、世尊、云何か一行三昧。仏言う、法界は一相なり。縁を法界に繋ぐ、是を一行三昧と名づく。善男子善女人。一行三昧に入らんと欲せば、当さに般若波羅蜜を聞き如説修学すべし。然る後能く一行三昧に入らん。法界縁の如きは不退不壊なり、不思議無礙無相なり。」〔法界は一相であるから無相である。無相を縁ずるからその縁は不変で不壊で無礙で無相だ。般若経はその空理を説いたもの、それをききその教えの如く修

学すると三昧に入る。三昧は不思議無礙の自由なこだわりなき働きが出来る心的状態だ。そういう道理を観念し脩学する場合にどうして行ずるかと工夫すると、必ず成り切ることが必要となる。すなわち理の一行三昧は必ず事の一行三昧に移り行く。」

「善男子善女人、一行三昧に入らんと欲せば、空閑に処るべし。諸の乱意を捨て、相貌を取らず心を一仏に繋げ専ら名字を称し、仏の方所に随い、端身正向し、能く一仏に於て念々相続せよ。」〔仏説観無量寿経では仏の相貌を念ずる行法が一応説いてある。それをやらずに一仏の名を称える。薬師仏なら東方に、阿弥陀仏なら西方に向って、端しく坐し、仏名を念々となえる。〕

「即ち是の念中に能く過去未来現在の諸仏を見ん。何を以ての故ぞ。一仏を念ずる功徳は無量無辺なり、亦、無量諸仏の功徳二なし。不思議の仏法は等しく無分別なり。皆一如に乗じ、最正覚を成ず、悉く無量功徳無量弁才を具す。是の如く一行三昧に入る者は尽く、恆沙諸仏の法界無差別相を知る。」〔不レ取二相貌一繋二心一仏一専ラ称二名字一は観無量寿経の末尾にある「仏、阿難に告げたまわく、汝好く是の語を持せよ、是の語を持せよとは即ち是れ無量寿仏の名を持せよとなり」に相当する。観経では「仏の名を聞くすら無量劫の生死の罪を除く、何かに況んや憶念せんをや」と説く、無量寿仏の名を憶念することは持すること、それはやがて口で称えること、それを念々相続することが事の一行三昧で成り切り易く、その当躰を一如という。その一如から正覚がほとばしる。それに達すると無量の諸仏世界が等しくて無差別なることが知られる。その正覚へのあこがれが南無。南無阿弥陀仏、南無観世音菩薩、南無地蔵大菩薩、南無地獄大菩薩、の念名三昧が徹底すると能念所念なき状況に入り、念名の心々相続するところに忽然として澄寂となり、更に縁念が無縁念となる。念に即して無念となり、念に於て不念となる。白隠和尚が耳順の頃より延命十句観音経を弘通され、今の臨済宗僧堂でもこれを誦している。この経の「念々従心起、念々不離心」の心が事の一行三昧によって把握される。白隠和尚の「延命十句観音経霊験記」の末段をみると此の短かき延命十句観音経読誦の一

行三昧から見性体験の迸出することがわかる。口称念仏、口称十句経、が事の一行三昧たる点に於て同じく、公案提撕、公案工夫と同様体験へ導入するとせば念仏禅もまたとるべきである。ただ疑団の状態を格し、これを打破するか否かは行者の願心による。」

しかしこの種の念仏と法然、親鸞両上人の念仏とは異なる。鸞上人の聞——よき人の教を聞く——は事理等行の一行三昧であろう。

臨済宗旨はテープにのらん。テープにのるのは皆言句になったもの。言詮的葛藤は道元禅師の『正法眼蔵』に皆包含されておる。臨済の大機大用は『正法眼蔵』の裡にはない。言語にあらわしたら、雲門宗になるか、潙仰宗になるか、法眼宗になる。曹洞宗は言句の最もひねくりまわしたもんやから、雲門、潙仰、法眼の言詮はみな曹洞宗に流れこむ。道元の『正法眼蔵』にはこれらが包容されている。慶忠鉄壁機老人曰く、「臨済を用いて曹洞に通ぜざれば則ち野狐に類す。曹洞を用いて臨済に通ぜざれば則ち教網に落つ。是れ必ず済洞兼通せば則ち雲門、潙仰、法眼も亦其中に在り。」(『五家宗旨纂要』)この『正法眼蔵』は坐禅して——この坐禅は文字にはなりませんわ——、坐禅していて言句のお手玉を右に左に前に後に投げたり、うけたりしているのが『正法眼蔵』です。坐禅の非思量底が思量、不思量を投げたり受けたりしている。坐禅が坐禅を脱落して言句の毬を弄している。臨済の宗旨はその手にはのらん。さて、言句になったら心地を明白にする。心の拠り所をハッキリこしらえる。心の拠り所が出来ることはそれだけ浄土を説いたことになる。禅が曹洞まで展開すると、心地を明白にしただけそれだけひっかかりを作ったことになるから、浄土が現じたことになる。曹洞宗が更に転ずると念仏になる。『正法眼蔵』の生死の巻や発無上心の巻など、ほとんど浄土教に近い感じがする。わたしがそう云うだけでなしに、黙雷さんが親鸞上人は道元禅師に参じたんやないかと云われた。こう云いなさったのは真宗と道元禅と通じたものがあることを感じられたからでしょう。するとますます

黙雷さんがあの掛軸の賛を書いたのが面白うなってくる。

或る人がこの掛軸を見て、「これは珍しい賛ですな、これは黙雷さんですな」と云うて、黙雷さんの師匠、久留米梅林寺の三生軒猷禅禅師が死にしなに「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と念仏して逝かれた、という言い伝えがあると私に知らしてくれました。これは面白いと思ってわしがたずねてやったんですね（と、老師は二通の手紙を示された。一通は老師の依頼をうけて、上田通夫博士が九州志布志大慈寺閑栖老和尚舜啓禅師に相見し、たずねられたその報告。他の一通は舜啓老禅師が更に上田氏へおくられたもの。）

舜啓老和尚が上田博士に答えて曰く、「私よりホンのちょっと先に梅林に来た先輩で最も信頼出来る人が次のことを云った。『三生軒老師御臨終というので、居士大姉雲水等を集めて何か禅僧らしいスバラシイことでも言って貰おうと考えた者がいて、人々を集めたところ老師はただナンマンダ〳〵と小声で仰言るばかりで、これではどうもちょっとという調子であった。そこへ黙雷様が見えて手に筆をもち老師の手に添えて遺偈を書いた。』」上田博士はかくさずに、実は長岡禅塾の森本さんから頼まれての御尋ねだと白状した。

老和尚さんが、それでは改めてハッキリした事を手紙で申し上げるとて郵送されたのが他の一通、それによると、「一件の話柄梅林門下には絶対にありません。（省念曰く、「先師に此語なし先師を謗る莫れ」と云うやっちゃ。ありませんと云うだけ、あったことになるんや。）当時在錫の道友が耳語した次第は、『黙雷管長御到着の折には三生軒老師視聴ずでに謝して通常の問対も出来ず、唇皮わずかに動いて……。（省念曰く、「前の文面ではこの……が念仏になってる。禅宗やとおかしいから「ナンマンダ〳〵」を「……」に代えよったんや。）そこで管長は老師の手に筆を置き、その手を自分の手にまかせて遺偈が出来たそうだ。』右道友は他道場にて役位たりし人、転錫し来ってすでに十年に達し自他共に認むる久参の上士でした。」猷禅さんにそういうことがあったとすると、黙雷さんの第一の弟子やから、ああいう賛を書くのも尤もと思われるのや。試みに『続禅林僧宝伝』第二輯下で調べてみると、

「……筆硯を命じ（念曰く、「これは嘘や」）、遺偈を書して曰く、『随縁赴感、七十七年、末期一句、長剣倚天』更に一円相を画して半にして筆を擲ち、万歳を三唱し怡然として坐脱す」と。万歳って、おかしやないですか。この時分は日本精神日本精神の頃やから謀者が念仏を万歳にかえよったのですわ。これは小畠文鼎師の曲筆舞文、師の『僧宝伝』にはこの類のことがよくあります。師は禅文学に於ては日本一でした。東京の鈴木子順、上村観光以上でした。だが師の念仏理解は恐らく浅薄だったと今から想像されます。多少の潤色は史家の特権ですが、史家の史眼の及ばぬ事実、体験のない事柄についてはそのままを記載すべきでしょう。でないと読者を誤まる。人生経験の深く広い人でないと歴史は書けん。宗教体験の深い人でないと資料をよみとることはできん。それで、猷禅さんのこの念仏もそのまま生かしたいんですわ。こんなえらい禅者になるくらいの人やから、子供の時から家庭に宗教的雰囲気もございましたやろ。おばあちゃんや御爺ちゃんに守して貰うてお念仏をたんと聞かされたことでしょう。それが八識にたまり、それが臨終に出てきたとも考えられますわ。しかしそれだけではおもしろくないわな。それだけのことなら深層心理の話になる。そんなんでなしに、或いはこれはスッポ抜しともとれる、一所懸命に皆なにか立派な言を云うてもらおうと期待するところへ、その裏をかいてナンマンダブ、と云いよったのかもしれん。雲門三句を念仏でもって発揮しよったんか。黙雷さんの宗旨はもともとそういう宗旨や。うわべはふんにゃりふんにゃりして中は剛いんですわ。卓州でっせ。これ、仲々喰えん坊主や。大物やとわしは思う。黙雷管長さんそいつをこの掛軸に使われたんやないかと思いますね。

この間提唱しているとき、「汝の名は何ぞ。」その問題ですね。仰山慧寂、三聖慧然に問う、「汝、名はなんぞ。」聖云く、「慧寂。」山云く、「慧寂はこれ我。」聖云く、「我が名は慧然。」仰山呵々大笑す。名前というものは種姓（うじのすじ）のよりて来るところを含むもの、名を問うはその種姓、家柄、家風を問うことになる。家柄、種姓をきけば

その人の名をきかいでもその人柄はわかる。名は系図を圧縮したもの、系図の中に癩病人や精神病者がまじっていると結婚にさしつかえる。「お前の名は何ぞ。」「省念。」省念という名は、首山省念禅師みたいに臨済宗復興のえらい禅師になれと云う意味で授業師がつけたんでしょう。そうすると名前の内には過去の伝統がずっと、釈迦牟尼仏以来の伝統が皆こめられてありますわ。同じ仏教でも名前でその僧の宗派がわかる。親鸞は世親と曇鸞による信の系列を示し、日達とか日照とかきくと日蓮宗とわかる。イエスさんの系図の中には、姦通した女や遊女やはずかしい女が四人もはいってます。こんな女を抹殺せずに系図に入れてある所にキリスト教の偉大さが示されている。こんな女もイエスさまによって救われるというのでしょうか。そうしますとね。極重悪人の代表者となって、阿弥陀に救われて行く、そういうことも、また、禅でなけりゃならんとしたら、「お前の名は何ぞ」と聞かれて、「わしは真宗」と答えてもよかろう。それで「真宗は、そらわしやで」と蜂屋さんが云うたら、「ああ、そうですか。そんならわしは、禅宗にしとこか」と、こういう風に動かして行ける。こうして、親鸞も法然も白隠も盤珪も道元もわしの系図に入れるのがほんとの修行で、その修行が名を清め、その名が聞十方となる。仰山の呵々大笑に大燈国師は着語して曰く、「什麽処去也。」さる老師曰く、「仰山呵々大笑の笑は現在もつづいている。何が故ぞ。」「わしの名は猫」と、ニャンと云ってもかまわん、呵々大笑。

　こういう念仏のことは、僧堂の雲水らに云うたらあかんのや、一文不知の爺々婆々の御相手もせんならん禅坊主のために云うといたったらええと、わしや思うてますのや。わしが念仏の話するのは、「禅は禅に非ず、故によく禅なり」と云うことの一つの伴奏ですわ。

禅界の現状とその問題（曹洞宗）

酒井得元

一

曹洞宗の禅界の現状を語るにあたって、その現状の性格をはっきりさせるためには、前時代および現在のこの教団の様相の大略を率直に述べておかなければ、理解が願えぬと思う。明治から大正、昭和にかけてこの宗団もご多分に漏れず世情の変遷の追随に寧日がなかった。これは今日でも同じことが言えるであろう。従来、この宗団は禅宗一般に通ずることではあるが、宗旨の上では出家中心のものであって、一般大衆との間には直接のつながりはなかった。その意味においては、本当の宗教活動はなかったと言ってもよいかも知れない。出家中心といっても、その出家は生活基盤が寺院を中心とするものであったから、その寺院生活を維持するという面を通じて檀家と称するある特定の家とのみ直接に結ばれていた。極端な言い方をすれば、それは祖霊の祭祠を通じての経済的な結ばれ方であって、そこでは肝心な宗旨は彼方に押しやられた形であって、その宗教としての本面目とは無関係であったといってよいかも知れぬ。つまり檀家はその宗旨を通じて寺院と結ばれたものではなかった。またその出家中心の教団といってもその実態は、寺院経営が殆んどその全てであったと言っても過言ではなかろう。したがって宗団には宗旨はあったとしても、

出家なるもの即ち宗団人には、厳密に言うならばたとえ宗旨はあったとしても、その中のある特定の人達にとってのみの一大事であったに過ぎない。
即ち宗団人一般には寺院の経営が彼等の全てであったので、宗旨などはどうでもよいことでさえあった。またそれが却って、寺院経営の障害になっているとさえ考えているものも中にはあるのである。これは現在でもなお言えることではなかろうか。
この曹洞宗の宗旨、即ち只管打坐の禅は大部分の一般寺院にとってはそれ程必要のないことで、ある特殊な篤信家、即ち道心家と称する一握りの人達のものでしかなかったと言ってよい。この奇怪な筋の通らない話はこれは曹洞教団についてのみに言えることではない、既成の仏教教団の全てに通じていえることであろう。また檀家と称するその寺を経済的に支持している人達が寺院に宗旨を要求してはいないことも、宗旨不在のこの既成仏教教団を育成したとも言えるであろう。したがって宗団人の全てがその宗旨を信じて、その修行の実践者であるとは言えない。むしろ大多数の僧侶は、即ち自己の宗旨を信じようともせず、またこれに対して全く無頓着でさえあったと言えることであろう。こんなわけであるから宗団人の個人個人の信仰の問題に関しては種々雑多であっても不思議ではない。ある曹洞宗の布教師が「うちの宗門には坐禅なんか必要がない」と言って、当路者からそれは暴言だといってたしなめられたという話もあるのは、単なる挿話だけではないであろう。私はここでまことにだらしのない、奇怪な宗団の実情を暴露したが、これが殆んどの日本の既成仏教教団のありのままであることは何人も否定することは出来ないであろう。

二

したがって宗団の統率者の苦心は、いつでも如何にしてその宗旨を宗団一般に弘通し、信仰を純一にして、宗旨を持った宗教教団に甦生させるかということであった。またそれと同時に寺院生活の支えをなす、檀家との間の関係も

その宗旨を通ずることによって何よりも緊密にしなければならないということであった。事実上この二つが今後にその宗団を存続させるところの根本要素でなければならなかったのである。ところでその宗旨である「無所得、無所悟」である只管打坐のそのままでは、宗団人にさえそれ程には飲み込めそうもないものであるから、一般大衆にストレートにぶつけるわけにはいかない。また大衆に迎合すれば、その宗旨とは全く掛け離れて相反したものとなってしまうのである。されぱと言って大衆の意向を無視しては宗団の生活の維持ができない。そこで明治の中期にその苦心が結実してできたものが『修証義』である。

明治の教団人達が、宗団存続のために、どうしても大衆と直結したもの、結局は檀家との結びつきを緊密にする紐帯ともなるべき在家化導の根本原則を考え出したのが『修証義』であったのである。その『修証義』の立案者は大内青巒居士であったが、彼は「在家化導は他力に依るほかなく、他力は弥陀法ほど完全なものはこれなしと信ずる」と考えたのである。これはシャーマニズムが民族の血の中に生理的に流れている我が国の民衆には、とうてい、形のある現世利益の現実主義か、さもなくば、他力往生しか受入れられないと、居士が考えざるを得なかったからであろう。居士がかく考えたことは、我が国の民情をよく洞察したものと言わなければならないであろう。この彼の考え方が『修証義』の編輯には、多分に影響しないわけにはいかないであろう。とにかく今日の曹洞宗にあっては、『修証義』が基準になって、その全ての教化活動がなされていることは厳然たる事実である。そしてこれは今日では宗団の根本聖典としての地位をなしている。したがって、宗団人は何人もこれによって教育され、またその信仰のあり方もこれによって形成されて、まさに修証義宗であることは否定することは出来なくなった。

かようにして曹洞宗団は修証義宗として、大衆と緊密なる存続の方途を見出したのである。その意味では曹洞宗をともかく近代的に生返えらせたその『修証義』の功勲は、高く評価しなければならない。一般大衆と調子を合せて作られた『修証義』が、無所得・無所悟の只管打坐の禅の宗旨と、有所得で有形の功徳しか求めようとしない本能的な

一般大衆との間に立って、いかなる活路を見出したものであろうか。

大内居士は懺悔滅罪、受戒入位、発願利生、行持報恩の四項目によって『修証義』をまとめたものである。つまりその中心を受戒としたものである。それは前時代に禅戒の運動が盛んであったのに注目して、これを生かしたものであろう。かくして授戒会を通じて在家と結ばれる道を選んで、宗門民衆化への道を開拓したのである。

明治末から大正・昭和の初めにかけて、授戒会は盛大を極め、授戒宗の観があった。そしてその枢軸をなすものは、もちろん『修証義』の説教であった。ラジオやテレビのない時代とて、一般大衆には宗教的慰楽として受け入れられたものである。したがって授戒会は宗教的雰囲気をいやが上にも高めるために、演出的技術がフルに発揮されていた。それは興行的でさえあった。「衆生仏戒を受くれば、即ち諸仏の位に入る。位大覚に同じゅうし終る」の梵網経の一節を引用してある『修証義』のこの一語が、この授戒の根本理論であったのはもちろんである。そしてこの理論をより具体的に実感によってより強烈にしかも効果的に民衆に受取らせせようとして、宗教的官能を満喫させる技術が最大限に発揮されていったのである。かくて五日、ないし七日間の期間に、戒弟と称する会員となった人達は、すっかりその雰囲気に陶酔させられて、極楽浄土の法楽にひたり、完全に仏法信者となってしまうのであった。かくて教団では、授戒会は確実なる信者を獲得し、教団そのものをより強固にすることができる唯一の方途となったのである。したがって曹洞教団では授戒会が最大最重要な行事であったのである。即ち教団の活動は、この授戒会を軸として、廻転していたのである。かくて曹洞教団は、よく言われることであるが、伝道教団となって行くのである。

かくて在家教化教団とならなければこの曹洞教団の存続の道が開けないとあって、その根本契機をなす授戒会が教団の主軸であったのは当然のことであった。したがって両大本山（永平寺・総持寺）の貫首のほとんど全ての行事は全国で戒師をつとめることであったので、巡錫と称して、地方回りがその明け暮れであったのである。教団の僧侶達のあり方も、自然にこの方向に向っていたのは当然である。彼らは、戒会の演出家、演技者でなければならなかった

のである。即ち専門の法要演技者でなければならなかったのである。したがってその演技を完全にマスターしたものが、重要視されるのは当然である。かくて僧侶の修行とは、この演技を習得することとなってしまったので、一人前の僧侶とは、法要演技の熟錬者ということであったのである。したがって彼らはこの戒会の法要をより効果的に演ずる演技者でなければならないが、宗旨の信奉者という点では、それ程には問題とはならなかった。また法要そのものも官能主義であったために、宗旨の演説法はどうしても二次的になって、それはただ法要をより効果的にするための補助的なもの、即ちアトラクション以上ではなかった。かくて宗旨の宣揚の主役が、演説法ではなくて、法要儀式の官能的に派手やかな実技となっていったのである。したがって演説法は法要儀式の幕間いの一齣といった位置とならざるを得なかったのである。そしてそれは教義を述べると言うよりは、即ちそれをより深めるよりは、どうして面白おかしく聞かせるかに比重がおかれるようになっていったのである。かくては「威儀即仏法、作法是れ宗旨」というこの教団の本来の修道主義の宗旨はいつの間にか、これが教義不在の演技にすり替ってしまったというような感がないわけではなかった。いささか暴露的になって全く不快ではあるが、これまでの教団の行程を眺めてみると、かような実相を不本意ながらも認めざるを得ないのである。これは大なり小なり、既成仏教教団が今日まで歩んできた行程ではなかったのではなかろうか。

三

かような行程を歩んで来た曹洞宗では、禅が忘れられたような状態となっていった。私自身は寺院で成長したのであるが、旧制中学を卒業するまで（大正末期より昭和初期）、自分の寺の所属である曹洞宗が禅宗であることを、まことに迂闊の誹りは免れないとしても、全然知らなかった。それというのも、その附近のいずれの寺院でも、坐禅なるものが全く行われていなかったのと、寺院達（僧侶）の坐禅に関した会話を聞いたことはなかったからである。そ

してその中にあって当然のことのように、『修証義』が常に読誦されていたのであった。しかし『修証義』を読誦する限りにおいては坐禅を知ることはできなかったのである。

しからばかくて曹洞宗には坐禅が種切れになっていたかというと、そうではなかった。また『修証義』に対して、あれには坐禅のことが少しも述べられていない、宗門の根本義は只管打坐であり、このほかには安心はないはずだ、御開山（道元禅師）を信じない連中は困ったものだという手厳しい批判が、教団の一隅になかったわけではなかった。西有穆山（一八二一—一九一〇）は『修証義』に対して否定的であった一人である。そして『正法眼蔵』の参究に一生を捧げた人である。このような人達によって道元禅師の宗教がそのまま受入れられ、坐禅が行ぜられていた。かくてこの禅不在の宗門の潮流の中にあっても、それに押し流されないで禅風が辛くも純一に守られて来ていたのである。しかしそれ以後は大抵が妥協して、『正法眼蔵』を参究し、また『修証義』も講義するようになり、さらには『修証義』を通して『正法眼蔵』を研究するものも出て来た。即ちそれらは『修証義』を禅によって解して、禅不在の『修証義』でないようにしようとするものであった。

また別な方面からかように禅不在となっていた宗門の中にあることに堪えかねて、何とか宗門を禅的に蘇生させようとするうごきがあった。「本来禅の宗家であるべき宗門であるのに、現在は全く宗内では坐禅はなくなった」と嘆いて、自分の弟子を励まして臨済宗に行かせた本山の貫首があった。彼はこんこんとその弟子に、臨済宗で大いに禅を習得して宗内に帰って禅風を挙揚せよと激励している。彼の禅に対する立場の批判はさておき、この真情のよって来るところによって、当時の（大正初期）宗情がわかるような気がするであろう。

またある人達は自発的に臨済宗の道場に投じて、修行に努力していた。その中のある人はついには曹洞宗に帰らず、そのまま師家分上の人となったものもあった。かようにしていわゆる「禅定家」と言われた人達は彼の門で見性を獲得して曹洞宗に帰った人であった。そして彼らは本山僧堂の師家として迎えられて重宝がられ、また珍重がられても

いた。そして一時は全く禅定家は臨済宗の道場を経ていなければ、その資格はないようにさえ思われて、彼らは宗内で傍若無人に振舞うことができたほどであった。彼らには禅の本家は臨済宗であるとさえ考えられていたようであった。彼らの中にはついに大本山貫首に就任したものもあった。かようにして曹洞宗は臨済禅へ無条件降伏の形であったことを認めないわけには行かなかった。とにかく一般寺院には禅は失われてしまったけれども、なお本山僧堂などにおいては臨済宗仕込みの人達によって、看話禅が、当然のように行われていたのである。しかも、これがこの間にあって、何の疑念も持たれなかったようであった。

四

このように臨済禅を持ち帰って活躍した最も代表的な人物は、原田祖岳（一九六一寂）であった。明治の末期に数年間を京都の相国寺の専門道場で修行して、宗門に帰って来た彼は、その教祖的性格にもよったことであろう、独自の見性悟道の看話禅を挙揚した。明治末より大正の初期にかけて曹洞宗大学林（駒沢大学の前身）の教壇に立つに至っては、傍若無人に彼特異の禅風を振りまわして、非常な旋風を起した。しかも当時の学生達に与えた彼の影響は非常に大きかった。彼の刺激によって大学林学生達の中に、多数の共鳴者が生じて、臨済宗の道場へも多くのものを走らせるにいたった。かくてとにかく、すっかり禅不在になっていた宗門に禅的な気運を喚起した啓蒙的意味において、彼の功勲は高く評価してもよいであろう。さらばと言って、彼が宗旨の上に幾多の弊害を残したことは見失ってはなるまい。

彼が臨済禅に走ったのは、禅不在の宗門に飽き足らなかったためであろう。それにも増して禅不在は、彼に曹洞禅そのものの真実を知らせる契機と、正しい師匠に巡り合せる機会を与えなかったからであろう。自信過剰になって宗門に帰った彼は、他を非難攻撃、誹謗、論争に傍若無人振りを発揮するのであった。暴れものとは彼のためにある言

葉のような感がした。しかしこの家風は彼の門下のものにも受継がれたが、彼ほどのエネルギーとはならなかった。この灰汁の強さが彼の魅力であって、多くの青年僧を引き付けていた。彼がしかしこのような暴れ方が出来たのは、宗旨に対しての無智による独断からであったので、曹洞禅の主要聖典である道元禅師の『正法眼蔵』にも彼は不満を示すような仕儀となったのである。そしてついに彼は、道元禅師は自分の体得したような見性をしていないというので「道元禅師未完成品」を主唱して物議を醸すに至るのであった。そのころ（昭和十七、八年ごろ）彼は得意の頂点にあったようである。しかしながらその後、さしもの彼も疲れたのでもあろうか、あまり世間の注目を引くようなこともなく戦後遷化した。

大正の中頃に曹洞宗大学林を退いた彼は福井県小浜の発心寺に専門僧堂を開単して、大いに独自の見性禅を挙揚して多数の宗門内外の求道の僧や一般人を集めて接化し、一大盛観を呈するに至った。一時は曹洞宗内では発心寺に行かなければ、禅修行はないとさえ言われた程であった。したがって現在もこの系統の禅を信奉するものは非常に多い。現役の師家として活動している人達の大半がこの門下の人達であることも、彼の道場の如何に盛大であったかを示すものである。故に現在の曹洞禅界において彼の禅は、なお脈々として活躍している。しかし彼のように活躍して一宗に影響し、旋風を巻起すようなエネルギーの後継者は出ていない。彼の出て来た時代の宗内の状態も、現在とでは全く異っていたからにもよることであろう。

そのほかに臨済禅者の中で最近まで比較的宗内の注目を惹いていたのは、総持寺貫首をつとめた渡辺玄宗（一九六三寂）であろう。彼は鎌倉の臨済禅を受け入れて、曹洞宗との折中を試みていた。しかし無所得無所悟の純一の道元禅を消化することが出来なかった彼は、結局看話禅に終っていた。曹洞黙照禅と臨済看話禅との相違が、その悟りの本質にあることを知らなかった彼の努力は空しいものに終っている。金沢の大乗寺に一生の大半を過し、後に大本山総持寺に昇住してはいるが、原田祖岳ほどには彼の遷化後にあまり影響を残していないようである。したがって彼の門

下として、あまり目立って活躍している人は見当らない。

五

宗内にあって黙照禅の孤峰を守っていたものは、西有穆山を頂点とした眼蔵家と称する人達であった。しかしこの人達は穆山以後は、曹洞宗学の主流をなしていたので、穆山その人はさることながらその後は『修証義』と妥協して、これを高揚するためによくつとめ、『修証義』によっての曹洞宗の宗意安心というものを一応の形にのせてくれた。したがって曹洞宗へのこの人達の教学的功績は大きい。現在もその功績は生きているが、一方とかく坐禅の方の比重が軽くなっていた。西有門下の丘宗潭（一八二四寂）と秋野孝道は特に目立っていた。前者の下からは岸沢惟安（一八六五—一九五五）、沢木興道（一八八〇—一九六五）、橋本恵光（一九六四寂）等が出ている。後者の下からは安藤文英、神保如天等が出た。安藤・神保はいわゆる『正法眼蔵』の研究に終始しても、坐禅の方はあまり行じたと言われてはいなかった。したがって彼らには坐禅は不在であった。なお『正法眼蔵』研究のその学風を継承した門下は出ていないようである。彼らの遷化後には、ただその努力の結晶である『正法眼蔵註解全書』（十巻）が残されている。そしてその後の『正法眼蔵』の研究にこれが貢献したことは尽大で、今日の『正法眼蔵』研究者で彼等のこのお蔭をこおむらないものはない。

丘門下の岸沢惟安は西有系眼蔵研究を継承した斯界の第一人者と言われていた。彼は性格的に訓詁的研究に終始して、思想的には別に見るべきものはない。彼の訓詁的な研究の努力のエネルギーは実に偉大なもので、この方面の功績は他の追随を許さない。しかしそのスケールはあまり大きいとは言われないので、とかく、枝葉末節に走り過ぎたきらいがあって、これでは大綱を見失っているのではなかろうかという懸念がないわけではなかった。したがって彼の門下からは、彼を超えてスケールの大きいものの輩出はいまだに見られない。また禅の実践の方面での花々しい活

動家の評判もあまり聞かれない。しかし、彼に育てられた道心の深い人達が、あまり目立たずに各地で現在参禅指導をしている。曹洞宗の目立たない地味な禅風を広く植付けて、道に対して淳厚な多くの人達を育て上げている彼の功績は、やはり正しい道元禅の偉大な継承者であったことを示していることを忘れてはなるまい。

橋本恵光は、丘門下としては後輩の方であるが、非常に生真面目な性格故に、綿密な参究を行っていた。その面では前述の岸沢惟安と共通性を持っていて枝葉末節の詮索に走り過ぎて大綱の明確さが疑わしいと言われていることでは、前者と同一病弊に陥っていたことは認めないわけにはいかないであろう。彼は丘宗潭の下にあって多年随身して、その遷化の後、年若くして愛知県津島市の雲居寺に住山していささかお山の大将になってしまった感があった。しかしその間にあって綿密な研究をしていたが、一地方に引籠った広い視野への欠如はどうしても独断的・独善的なものにしてしまった。彼の一生は、彼独自の灰汁の強い「如法」と称する禅風を醸して、自縄自縛的に陥っているところがあった。したがって彼には枝葉末節にのみ力を入れすぎて大綱の明確をかき、如法という雰囲気に酔っただけであるという心ない人達の酷評が聞かれてもいた。

しかし、性格的な詮索癖は、その行事を綿密にしたという半面には、いたずらに煩瑣にして自縄自縛に陥っている面もあるので、これは一得一失といわなければなるまい。しかし彼の執拗なまでの詮索は、綿密なる曹洞禅の性格をよく伝えたものと言えるかもしれない。彼はすでに見失われた宗旨の行を発掘して宗祖道元禅師の禅風の本来の姿を現在に再現せしめようとした。彼の道念は、江戸時代の面山禅師を思わせるものがある。世の常としていろいろの毀誉褒貶はあるとしても、とにかくにも、彼のこの道念は宗門の中に根深く植付けられて、彼の薫陶を受けた多くの人達がよくその宗風を純一に守って生きようとしている。彼の門下の人達は、一言に形容するならば道に親密淳厚である。したがって現在の曹洞宗の担い手として重要な役割を演じている。このような多くの人達を育て上げた彼の功績は銘記しなければなるまい。

六

前二者とはすこぶる対照的であるのは沢木興道（一八八〇―一九六五）である。西有門下の笛岡凌雲によって、無所得無所悟（得るところなく、悟るところなし）の禅を教えられて開花した彼の一生の求道は、これを純粋に貫き通したものであったということができる。彼は丘宗潭に随身しているが、彼の印可を辞退している。彼には笛岡に教えられた、ただ一筋の只管打坐の行道のみがあるだけであったからである。それに引きかえて、丘を始めとしたこれまでの曹洞宗の師家という人達には、彼の言葉をもって言うならば、「雑行雑修」と「余所見」が多過ぎて、その純一性、即ち道心のほどが疑わしいというのである。その上その行道は、本来の面目に対する正しい明確な会得を、一種のムードを作り出すことによって紛らわしていることを見抜いていた。彼には笛岡凌雲以上のものがなかったのであった。そして丘宗潭の遷化（一九二四）以後は曹洞宗団とは関係なく純一に只管打坐一本の道へ、余所見なく出発したのである。したがって、駒沢大学学長大森禅戒に見出されて教授に就任するまでは、彼は曹洞宗の人であることを忘れられていたし、また彼には僧侶として一切の資格の具備不要でもあり得たのである。

丘門下の人達は、丘の人柄に圧倒されて、その雰囲気の擒になってしまっていた。それらに引替えて、ペースを崩さないで冷静さを喪失しなかったのは、彼が他の人達のように、僧職者となろうとして出発したのではなかったからである。かくして彼は天衣無縫、何の制約も受けることなく移動叢林と称して全国の有縁の人達の処に出向いて無所得無所悟の純粋なる禅を指導していた。彼の禅生活は寺院経営を背後に担っていないので、常に純一であり、大胆に只管打坐の無所得無所悟の本来の面目を明確に示し得たのである。

かくて彼は臨済看話禅の悟道と曹洞黙照禅のそれとは、全く異質なもの、即ちあたかも水と油程の違いのあることを明確にした。これは従上の人達のなし得なかったことである。その意味で永平門下の坐禅の純粋性を高揚したこと

は空前絶後と言ってよい。何らの妥協をも許すことなく純粋に「何にもならぬ」坐禅の行を、相手の顔色を伺うことなく推し進めて来たことは、教団の人がこれまで、誰れもなし得なかったことであるので、全く彼の坐禅は空前絶後であったと言わなければならない。彼は「なんにもならぬ」坐禅に生涯を捧げたのであるから、彼の一生には一片の世渡り上手がなかった。だから凡そ日本一世渡り下手な、普通に言えば損な一生を送ったと言えるであろう。しかし彼は曹洞禅界の一大明星であったと言わなければならないであろう。

他の何人も経験することのできない彼の生立ちが、彼をして人間の素面をよく見せしめたためであろうか、いつも広い視野に立っていた。したがって大綱を確実に摑んで、スケールの広大な禅を行じていたので、宗団組織内でしか物言わないような丘の印可は、彼にとっては、無意味なことであった。彼は全国有縁の人達に坐禅指導する移動叢林を生涯としたので、彼ほどに多くの人に禅を、しかも純粋な形で弘めた人はいない。彼の遷化後も、駒沢大学をはじめ曹洞宗内のあらゆる場所に、彼の影響は滲透している。彼の門下と称する人達はそれぞれの城において、彼の禅風を地道に継承している。

七

曹洞宗の禅界の現状を鳥瞰してみると、結局、四つの頂峰が群峰の中で目立って聳えている、即ちそれは前述の原田祖岳、岸沢惟安、橋本恵光、沢木興道の四人にきわまっているようである。そしてそれらがそれぞれの特色を出して群峰を率いて聳えているようである。しかし各々のねらいがとにもかくにも道元禅師の一本に帰していることが、現在の臨済禅のあり方とは全く対照的である。なおまた臨済禅が画一的であるのに、その頂峰の各々がそれぞれ相反するような特色をさえ出して画一的でないことがこの宗の禅界の特異性である。したがって頂峰を比較してみると、それぞれが自主性を持っていて群雄割拠、百家騒鳴しているという感がする。

一見してみると曹洞禅の現状は、無方針で、無節操で、「ダラシがない」と言われるかも知れないが、大局的に眺めてこれでよいのではないかとも考える。なぜならば、この禅が人間の本来の姿を明確にするということであって見れば、この「ダラシない」ことも当然ではないであろうか。即ち「本来の姿」は人間生活以前の、大自然の事実であってみれば、我々がどのようなあり方をしようとも、この本来の姿、即ちそのあり方を超脱することはできない。超越とか、解脱とか、脱落とか言うことが禅家の家常ではあるが、それらは人間生活に対して、それ以前の「本来のあり方」の実態であった。故にどんな禅の特色も結局は「本来のあり方」の中の大波小波以上ではない、そしてその小波は決して画一的でない、平波も、三角波もあって一向に差障りはない。かようなことを「無定相」というのである。群雄割拠、百家騒鳴のここに、かえって曹洞禅の本面目がうかがえるというものであろう。

在家禅の問題

秋月龍珉

一

幕末から維新の頃に活躍した心学者に、高橋好雪という居士があった。諱は高節、通称を徳三郎といった。文政二（一八一九）年九月二日、江戸は神田の紺屋町に、描金工の子として生れた。生来俐発の聞え高く、文政十年九歳の年、望まれて浜町の牧野藩士、丸山善之助の養子になった。以来、武士の子として文武の道に励み、十八歳の時には、抜擢されて儒臣の列に加えられたが、故あって二十歳で禄を辞して、工人となって実業に従事した。それから十五年、嘉永六（一八五三）年三十五歳の時に、本郷の加賀藩邸内に寓して一家を営み、ふたたび儒学の蘊奥を究めようとした。三十九歳、たまたま外神田練塀町に、心学参前舎のあることを知ってただちに入門、熊谷東洲先生について石門の心法を受けた。東洲は深く好雪を器として、「子はわが得て弟子とすべき人にあらず。よろしく広く学んで、これを約するに孔聖の道をもってすべし」といって、去って鎌倉円覚寺に禅門の心要を叩くことを示唆した。

その頃、円覚寺には東海昌晙和尚が、建長寺には願翁元志和尚が、並び立って、教化を盛んにしていた。ともに古月（白隠と並び立った近世臨済宗の巨匠）系の最後を飾った宗匠である。好雪はこの東海・願翁の二師に参じて辛酸苦修、

さらに信州諏訪に温泉和尚を、九州肥後に蘇山和尚を奥州松島瑞巌寺に由道和尚を訪ねて、正師と時節因縁とを求めて撥草瞻風、前後十年に及ぶ歴参行脚を続けた。その間、瑞巌の由道からは不二庵の庵号まで授けられたが、なお心中未穏在であった。四十九歳、ふたたび鎌倉に帰って、願翁和尚のもとで兀坐したが、一日忽然として公案を透過した。願翁は深くこれを肯って印可した。時に慶応三（一八六七）年正月二十五日、数えで四十九歳の春であった。このとき特に請うて願翁から得度を受けたが、僧籍には入らず、もっぱら心学者として民衆の教化に尽くそうと期した。

願翁和尚の自坊は武州芝村（現在、埼玉県川口市芝町）の長徳寺で、師はまた山岡鉄舟居士の初参の師としても知られる。願翁門下には鉄舟を初め、妻木栖碧子、その他の名士が多く名を列ね、みな好雪と親しく、好雪が内典・外典に広く通じているので、道友たちの為に常に経録を講じた。好雪は、伝えによれば肌にホリモノがあったというから、もって発心以前のその半生の一端を推察できるであろう。そのかれがいま明眼印可の居士として法を説くのである。しかも心学伝来の講席の妙を加えて。その説法がいかに人情の機微をうがって、強く聴く者の心を捕えたかは、いうまでもなかろう。あるとき、諸友にせがまれて『碧巌録』を講ずることになった。時に府下の諸寺院の禅僧たちは、かねて好雪の声望の高いのを心に疾んでいたが、この時このことを本山妙心寺に告発したのである。本山でも捨ててはは置かれないと、好雪の印可の師である願翁に、文書をもって詰責してきた。云く――

聞く、師の門下、好雪なる者、頃日『碧巌録』を講ずと。そもそも『臨済』『碧巌』の二録は、僧侶といえども師家分上にあらずんば、許さざるものなるは、師も承知のはず。しかるに、今、一在俗にして私に『碧巌』を講ずることは、宗内の聞えも穏やかならず。速かに禁遏して然るべし。云々。

願翁和尚は早速、好雪居士を呼び寄せて、妙心本山戒告の趣旨を伝え、好雪が所持した講本を没収した。好雪が悄然として山門を出ると、師の願翁はそこに先廻りをして待っていた。和尚はいったん取り上げた講本を返して、「本山の命は厳として伝えねばならぬ。しかし汝は、すでに箇の眼があってこの書を講ずるのである。何の不可があろう。

そうはいっても、理を言いたてて争うことは、宗門のなさざるところである。無諍三昧これ仏法であるからだ。汝もまたよくこれを思え」と諭した。

好雪はこののち深く心に期するところあって、妻を離別し飄然と家を出て、当時一方の巨匠であった美濃の虎渓山の蓬洲和尚（白隠の法孫卓洲の法嗣）のもとに身を投じた。時に明治二（一八七六）年正月であった。その時の自賛の偈に云く――

男児半白　未だ老と称せず　道を問い禅に参じて　尚お未だ真ならず
曽つて八十行脚の人あり　驚きて観る白髪の鏡中に新たなるを

好雪はこの虎渓の再参において、足のくるぶしが挫折するまで坐りぬき、ついにみずから呵々大笑、手の舞い足の踏むところを知らぬ境地に到ったという。かれはそののち東都に帰って、熊谷東洲・黒川常徳らと力を合せて心学の興隆をはかり、明治六年には時の政府から権大講義に補せられ、明治九（一八七六）年九月六日、五十八歳で没した（『石門三師事跡略』参照）。

さて、この逸話を「好雪居士再参」の話として見るならば、「問道参禅尚未真」の語に輝く好雪居士「識羞」の禅心に参ずべきであろう。この心あってこそ始めて禅はホンモノになる。ここにわが門「向上の一著子」があるからだ。「分に随って恥を知る」（虚堂）こそ真の禅者の魂である。

だが、私が今この話を取り上げたのは、それではない。明治の初年、本山妙心寺が正師印可の居士の『碧巌』の提唱を禁遏した、いな禁遏し得たという、箇の事実である。今日にしてこれを思えば、この百年の宗門の推移に誰しも感慨なきを得ぬであろう。たしかに形式的には今日もなお在俗ならぬ僧侶があり、大事了畢の師家にもまた事欠かぬ。しかし、明治五年の「肉食・妻帯、勝手たるべきこと」という太政官の布告以来、公然たる出家の妻帯・肉食は、急速に出家仏法の崩壊をもたらし、出家と在家の峻別の一線を失なった日本仏教は、全宗派をあげて親鸞の非僧非俗主

義の跡を追うこととなった。禅とてもまた例外ではあり得ない。たとえ特定の寺院・道場の主は清浄の比丘に限ると謳って見ても、先年来の妙心寺派その他の寺族（住職の妻子）公認の傾向が、明らかに時代の大勢を示すであろう。最近、結婚に当って公然たる妻帯を望んだある師家候補生に向って、さる高名の老師が内妻にしておくようにすすめられたという事実があるが、これを最後の例外と見られる道場師家の偽わらない内証を暗示するものと見ては、皮肉にすぎるであろうか（不離叢林の僧堂師家には独身が望ましいことは言うまでもない）。

加えて明治百年の教育の普及による一般庶人の知的水準の上昇があり、特に今次大戦後の民主主義教育による一般教養の高まりは、必然的に在家仏教の高揚をもたらした。今日は史上最大の在家仏法の黄金時代といって過言ではない。現代はもはや、在家は、出家の修した行の成果に信じ帰依して足れりとする、信位安心の立場に満足し得ない。みずから修行してみずから信証する証位安心の仏法こそ、現代の在家仏法の立場である。これはまた大乗菩薩道の当然の帰結でもあろう。こうして大半の、あるいはほとんどの、出家僧侶が、事実上在家に等しい以上、この意味での僧俗をあげての在家仏法こそが、現代仏教の中心の位置を占める「時代相応の仏法」と断じて不可あるまい。

こう申しても筆者は、肉食・妻帯をみずから断って、伝統の小乗比丘戒を厳守される、少数の文字通りの出家僧の存在を無視するのでも、またそれをそれとして尊重しないのでもない。ただ、そうした少数出家者の仏法は、もはや時代の仏法の中心ではない、今日時代相応の仏法は「在家仏法」であり、これこそが大乗仏教二千年の歴史を成就するものである、とこう言いたいのである。

二

かつて先師寒松室（前建長寺派管長宮田東珉）老師が、筆者に向って言われた。「苧坂さん[1]のような居士が、学生や一般人にすぐれた禅の指導をしてくれることは、まことに法の為にありがたい。しかし、師家はやはり出家であるべき

ではないか。少くとも一応の修行ができたら、弟子をさらに出家の師家の所へやって、印可は坊さんからもらわせるべきでないか」と。その時、筆者は答えた。「老師は出家出家といわれるが、今日果して肉食・妻帯しない真の出家が何人あるか。皆な出家という名の在家ではないか。そうすれば、出家と在家の違いは僧籍があるかないかという、いわば縄ばり根性だけのことではありませんか」と。老師は微笑して言われた。「あんた、よいことをいう。それをもっと大声で言え。それをあんたの雑誌（『大乗禅』）で大いに主張するがよい。そうすれば坊さんたちの為にもなる。」

（1）　芋坂光龍老師は、居士といっても最初からの宗教家である。一度も俗人として職に就いたことはない。ただ厳師釈定光老師（不二般若道場開単者、般若窟）が、みずから「釈尊八十三世菩薩戒の比丘」と称して、大乗菩薩戒の立場に立ちつつも、一方雲照律師四世の法孫として小乗比丘戒の立場をも捨てなかった為に、時代相応の仏法としての在家仏法を挙揚しながらも、出家と在家とを峻別された、その師の立場を受け嗣いで、専門家の宗教者として立ちながら、妻帯して純粋の居士身をとり、聖徳太子以来の日本の在家仏法を成就しようと念願されたのである。

筆者はそののち寒松室老師の先の言葉を毒狼窟（元円覚寺派管長古川尭道）老師に話した。そのとき老師は言下にいわれた。「大法に、出家の、居士の、という区別があるか！」それかあらぬか、毒狼老師は終始一貫して書信の宛名に「芋坂光龍老師」[2]と書かれていた。

（2）　因みに従来は「老師」という称号は、臨済宗では専門僧堂に師家として出世して、始めて用いたもので、たとえ師家分上でも僧堂師家でなければ、単に「師」とか「和尚」とか称した（最近一般の禅僧〈生存者〉をことさらに「禅師」と称する向きがあるが、これは曹洞に朝廷から勅賜の禅師号が生きている現在、単に禅僧の敬称として用いることには賛同しかねる）。しかし、今日各派公認の専門道場三十余僧堂の内、堂内と常住との区別を立てて僧堂としての規矩を保ち得る僧堂は、僅かに五指に余るのみという現状であり、大半の僧堂が師家はあれども学人なしという有名無実の看板倒れが実状であるのに比べて、在家禅会は日毎にますます隆盛をきわめている。この現状から僧堂師家に限らず、正師の印証を得た師家分上の僧侶・居士で、みずから一禅会の師家として立つ方々を、世間が自然に「老師」と称するようになったことは、これこそ文字通りの天下の印可として肯定せねばなるまい。ただ眼中大法以外になく、常に「わしに嗣法することは許すが、印可は天下からもらえ」と号

された毒狼先師が、居士身の師家に苧坂老師と称されたゆえんもまたそこにあったと思う。

禅は一つである。出家禅と在家禅とが違ったら大変なことになる。私はこの小論の初めに、まずこのことを明らかにしておきたい。ここには、ただ次の二祖師の言葉を証明として引くに止めよう。

六祖慧能大師いわく、「善知識よ、もし修行せんと欲せば、在家にても亦た得てん。寺に在るに由らず。在家も能く行ずれば、東方の人の心の善きが如し。寺に在りても修せずんば、西方の人の心悪しきが如し。」（『六祖壇経』）

臨済禅師云く、「それ出家というは、すべからく平常真正の見解を弁得して、仏を弁じ魔を弁じ、真を弁じ偽を弁じ、凡を弁じ聖を弁ずべし。もし是くの如く弁得せば、真の出家と名づけん。もし魔・仏弁ぜずんば、正に是れ一家を出でて一家に入る、喚んで造業の衆生となす。未だ名づけて真の出家となすことを得ず。」（『臨済録』）

祖師はいわれる。——修行は在家でもよい。ただ真に行ずることができるかどうかに関わる。要は「真正の見解」を得るか得ないかにある。ただそれさえ得れば立派な真の出家というものである、と。「大法に出家も在家もない」というのは、一にただこの「真正の見解」（正見・般若）を尊重するが故である。だから、「正師を得ざれば学ばざるに如かず。それ正師は年老耆宿を問わず、ただ正法を明めて正師の印証を得るなり」といった道元禅師が、「見ずや、仏のいわく、無上菩提を演説する師に値わんには、種姓を観ずること莫れ、容顔を見ること莫れ、非を嫌うこと莫れ、行いを考うること莫れ。ただ般若を尊重するが故に」と言われるのである。

こう言えば、「般若」（真正見解）さえ体得すれば、出家でも在家でも同じことだ（更に言えばそこでは道徳的人格の高劣さえ関するところでない）ということになる。ところが、こうして毒狼老師の言を裏づけるかに見える道元は、すぐに言を翻して寒松老師の味方に立つ。云く——

「あきらかに知るべし、諸仏諸祖の成道、ただこれ出家受戒のみなり。諸仏諸祖の命脈、ただこれ出家受戒のみなり。いまだかつて出家せざるものは、ならびに仏祖にあらざるなり。」「仏敕の宗旨、あきらかに知りぬ、仏化

はただ出家それ根本なり。いまだ出家せざるは仏法にあらず。」(『正法眼蔵・出家』)

さらに次のような言葉を読むと、道元禅師はいわゆる「在家仏教」を、口をきわめて非難攻撃しているようにも見える。云く——

在家わずかに近事男女の学道といえども、達道の先蹤なし。達道のとき、かならず出家するなり。出家に不堪ならんともがら、いかでか仏位を嗣承せん。しかあるに二、三百年来のあいだ、大宋国に禅宗僧と称するともがら、多くいわく、「在家の学道と出家の学道とこれ一等なり」という。これただ在家人の屎尿(しにょう)を飲食せんが為に、狗子となれる類族なり。あるいは国王大臣に向いていわく、「万機の心はすなわち祖仏の心なり。さらに別心あらず」という。王臣いまだ正説正法を弁えず、大悦して師号等をたまう。かくのごとくの道(どう)ある諸僧は調達なり。唾をくらわんが為に、かくのごとくの小児の狂語あり、喘哭というべし。七仏の眷属にあらず、魔党畜生なり。いまだ身心学道を知らず、参学せず、身心出家を知らず。王臣の法政にくらく、仏祖の大道を夢にも見ざるによりてかくのごとし。(『菩提分法』)

例によって宋朝の大慧禅師あたりを頭において言っているのであろうが、今日昭和の現代でもこれには耳の痛い禅師方もおわそう。道元はついには、「僧といわば、徳の有無を択ばず、ただ供養すべきなり。殊にその外相(げそう)をもって内徳の有無を定むべからず」「知るべし、出家して禁戒を破すといえども、在家にて戒を破らざるにはすぐれたり」といって「破戒無慚(むざん)の僧侶なりとも僧体をば信仰すべし」とまで言い切るのである。しかしここまで来れば、もう現代の在家仏教者の賛同を得ることはむずかしいであろう。修行するのは出家で、それの出来ない在家者は、出家の修行の功徳を廻向してもらうべく、出家を信仰する、といった信位安心の時代はすでに過ぎたからである。今日の在家禅は、信位安心から証位安心へと進んだ。出家が事実上の在家である今日、「僧体ゆえに信仰せよ」などといってみても、それはもはやナンセンスであろう。

しかし、道元の「諸仏諸祖の命脈、ただこれ出家受戒のみなり」という言葉と、さきの「ただ般若を尊重するが故に」(他は一切関するところでない)という言葉とは、実際にはけっして矛盾しない。それは道元のいう「戒」が比丘戒でなく菩薩戒であることに着目すれば、はっきりする。「無相心地戒」は「般若」そのものに外ならないからである。筆者はこの見地から、毒狼・寒松二老師の言を止揚して、共に肯定する立場を見出し得ると思う。筆者はこれをもって多年の公案であった「禅と戒」の問題に一応の終止符をうち、釈定光・孛坂光龍二老師によって引き起された心中多年の疑団に、私なりの解決をつけ得たかに思う。これはまた少々大袈裟に言えば、道元禅に代表されるような純粋の伝統出家禅から、どうして今日時代相応の仏法である在家禅を導き出すか、という問題にも関係してくる。

曹洞宗明治の宗匠たちは、一般在家の為の仏法として『修証義』を編んだ。しかし、これは、もとは高祖道元の言葉の集録には違いないが、はたして道元禅の精髄を尽したものかどうか、疑問があろう。それは〝明治期における一般在家の為の新たな聖典を〟という時代の要求にそうべくまとめられたものであり、何としても在家の「信位安心」の立場に偏する嫌いを免れ得まい。しかし、在家大衆がいつまでも、そうした「証位安心」ぬきの信の仏法に満足してはおるまいと思う。問題はここにある。今一度「看経(かんきん)の眼(まなこ)」を具した巨匠によって、『正法眼蔵』を読み直し、新たな文字通り新たな、修と証のための『修証義』が作り直されねばならないであろう。私は常に思うことだが、応・燈・関から正受・白隠・東嶺の生きた禅の眼を通して、『眼蔵』を読み直して見たら如何であろうか、と。

三

禅宗の印可状には、時に「正宗第何世・伝戒第何世」と書かれることがある。それは法を嗣いだ師と伝戒の師が同一人の場合は単に「釈尊第何世沙門」ですむが、時には宗と戒とを別人に受けることがあるからである。一例をあげると、『続禅林僧宝伝第二輯』の「清隠禅師伝」に、「耕隠に参じて、その印記を受く。江湖称して甲の小達磨とい

う。のち戒伝を龍水に受く。水の伝授の偈に曰く――

洞徹す如来心地の戒　聯綿たり八十二伝の禅

化門の法宝君が弄するに任かす　遍く群生をして蓋纏を去らしめよ

こうして、仏心宗としては、正宗と正戒とが表裏一体をなすものとして考えられてきた。そして「正宗」には、出家も在家もない、大法は一つであって、正宗の嗣法には居士身のままで何らさしつかえがない。それは六祖慧能が居士身で嗣法して第六祖となっている事実で、疑う余地はないであろう。しかし「正戒」は、在家は受けることはできても、みずから戒師となってこれを弟子に授けることはできない。ここに道元が「いまだかつて出家せざるものは、ならびに仏祖にあらざるなり」といって、正法の上からいえば、舎利弗・目蓮という釈尊の高弟たちさえ恐れたという維摩居士に対して、「維摩老もし出家せましかば、維摩よりもすぐれたる維摩比丘をみん」といって、居士禅を否定するかのごとき言をはく根拠がある。六祖大師も、また師家として立たれた時には、出家受戒せられて居士身の師家としては立たれていない。

しかし、六祖の説いた戒は、従来の小乗の有相戒に対して大乗の無相戒であった。これがわれわれが今日師家の室内でしらべる「無相心地大戒」の起源である。そしてそれは「戒」という形相をとっているだけで、内実は「般若」そのものに外ならない。達磨「一心戒」ないし大乗「菩薩戒」といわれるものが、それである。

『白隠年譜』を見ると、その二十四歳の項に、例の信州飯山正受庵での大悟の後に、「五月（宝永五年）、松本慧光禅院に往いて、具足戒を受けんと欲す。翁（正受老人）便ち無相心地戒を説きて授く。師、真訣を聞きて、泣涙頂受して退く」という文字がある。そして、その著『寒山詩闡提記聞』巻三に、白隠自身の説として、「吾れ昔、この両端（後出の寒山と拾得の戒における対立のこと）を叩きて決せざる者、既に久し。真正の導師を得ざるが為なり。居れ、吾れ汝に語らん。真正の導師の如くんば、則ち然らず。原ぬるに、夫れ、戒に真正と相似と、有為と無相とあり。蓋し寒

公の説く所は、無相心地の戒体なり。拾公の呵する所は、有為相似の戒業なり。之を輓き之を推せば、ただ車の行くを見ん」として、前記宝永五年の正受による「無相心地戒」相承のことを、くわしく語っている。

すなわち白隠は正受庵で大悟したのち、慧光院の戒壇で具足戒（小乗比丘戒）を受けようとして、正受のもとを辞そうとした。その時、正受老人は、「禅門に無相心地戒体あり、これを名づけて金剛宝戒という。あるいは円頓自性戒（大乗菩薩戒）という」といって、真訣を授け、「向後、真正参禅、見性掌上を見るが如く、了々分明底の漢子を得て、必ず密に之れを附せよ。如上の秘訣は、中下の輩の信受する所以にあらず」と戒めた。それで白隠は「戒には、真正の無相戒と相似の有為戒とがある」として、禅門伝来の「無相心地戒」を主張するのである。かれはいう、「内にこの根本性戒を信受して、外に五重（五戒）十重（十重禁戒）の戒品を奉行す。誠にいわゆる真の仏子なり」と。

では「無相戒」とは何か？　正受はいう、「従上の仏祖、的々相承して、直に老野に到る。これ見性の人にあらずんば、則ち師も授与することと能わず、資も信受することを得ず。すべからく知るべし、無相心地の大戒は得ること大いに難く、奉事また容易ならず。これ即ち如来の知見にして、三世十方の調御師、この戒体を伝えんが為に、願輪に乗じて、番々出世す。もし人、この戒を得んと欲せば、まずすべからく見性すべし」と。

今日、われわれ白隠下では、正受伝来と称して室内でこの「無相戒」（無相心地戒体・三聚浄戒・十重禁戒。三帰戒ははぶく）の調べをするが、その際、調べだけですます場合と、調べとともに室内で授戒をされる宗匠がある。先に見た清隠和尚の龍水老師における場合がその一例である。私は思う、室内で調べとともに受戒をすました場合、先の六祖・臨済・正受の言をふまえて、かれはすでに「出家受戒」したものと見てよい。その時もう道元のいわゆる「諸仏諸祖の命脈、ただこれ出家授戒のみなり」という要件を立派に満たしている。たとえいまだ居士身をとっていても、すでに「真の出家」である。居士身で法を扱う場合は、正師による戒の調べだけでなく、室内でこの授戒（これが真の出家得度の内実である）だけは受けねばならない。あとは、ただ表相としての「僧籍」と「法体」の問題が残るだけである。

たとえ僧籍はなく法体はとらずとも、こうした室内受戒の居士身の師家は、「真の出家」であり、これをまた「心出家」ともいう。この意味で、出家でない仏法は存し得ない。仏法はかならず（心）出家の道である。まして師家たる者は、「出家せざるは、ならびに仏祖にあらざるなり」（道元）である。

いまだ大事を了畢せず、ろくに見性さえしていない、いわゆる形だけの僧尼が、これら居士身の大士に向って、俗人視し・非専門家視する不遜は、禅者として本末顛倒もまた甚しいといわねばならない。しかし、そうしたことが起らない為にも、こうした居士身の師家方が、なるべくさらに一歩進んで、「僧籍」をも得られることが望ましい。しかし、こういうと、いわゆる出家得度して僧籍を得るに当っては、大乗菩薩戒だけでなく、小乗比丘戒をも併せて受けねばならぬ、という従来の考え方があって、ある方々はここでなお居士身にふみとどまられるということになる（先の苧坂光龍居士の場合のごときがそれである）であろう。

いまは詳述のいとまがないが、私は禅門（殊に祖師禅）の戒は「無相心地戒」だけで結構（なくてならぬものは一つ！　般若を尊重するが故に！）と信ずるものである。すでに、日本天台の祖伝教大師に、「一向大乗戒」の主張がある。栄西が始めて禅宗を称えたとき、最澄の禅を復興すると称したにも関らず、かれは「これ並びに大小乗戒をもって、如来禅修入の方便となす」として、小乗の四分律と大乗の梵網戒とを共に是認する立場に立った。これは当時の中国の宋代の禅林における大小乗戒併修の例に倣ったものであろう。この考え方が今日にまで及んでいるのである。しかし、天童如浄は、「薬山の高沙弥（しゃみ）は比丘の具足戒を受けざりしも、また仏祖正伝の仏戒を受けざりしにはあらず」といって、小乗の比丘戒によらずして大乗の菩薩戒だけによって受戒することのあり得たことを説いており、これを受けて、わが道元は、「この受戒の儀、かならず仏祖正伝せり、丹霞天然・薬山の高沙弥等、おなじく受戒しきたれり、比丘戒を受けざる祖師はあれども、この仏祖正伝の菩薩戒を受けざる祖師、いまだあらず、かならず受戒するなり」として、比丘戒併修の菩薩戒とは違った「仏祖正伝の仏戒」である菩薩戒を説いている（古田紹欽博士著『日本仏教思想

史の諸問題』春秋社刊参照)。

以上、道元・正受の説くところの菩薩戒の意味において、筆者はふたたび最澄の一向大乗戒の立場を復興して、師家は居士身によらずして、「伝法伝戒の菩薩戒の沙門」として立つべきこと、また立ち得ることを主張したいのである(小著『禅学ノート』教育新潮社刊「在家禅の問題」、および『創文』誌第六十三号小文「禅と戒」参照)。

四

禅には出家も在家もない。要は、見性——真正の見解(般若)の自覚体現にある。寺(僧堂)にいたかどうかには由らない。これは前記のように、六祖や臨済の金口(きんく)の説であり、理(り)の上から言えば正しくその通りに違いないのだが、事(じ)の上から見るとそれだけではすまぬ問題がある。今日、在家仏教の隆盛とともに、通参(道場で生活せず、外から通って参禅すること)で公案を仕上げた、いわゆる罷参底(はさんてい)の居士・大姉も少なくない。しかし、正直のところ、専門道場で叩き上げた禅僧とは実力の上で比較にならぬ。白隠下の「公案体系」は、あれはもと禅林のいわゆる〝専門道場〟に生活する雲水を対象として作られた教授案である。言い換えると、公案は、専門道場生活全体の大きな教育体系の中の、一環にしかすぎない。僧堂の雲水は、公案だけで修行し教育されるのではない。それを、僧堂という〝生活の場〟から切り離して、在家者に課する時、当然そのままでは、従来のような十全な禅者教育にはなりえない。通参の修行者にやたらと(その人でもないのに)公案を見せて、十年もすれば罷参底というて、法の安売りをするのが、在家禅会の隆盛の内実というのでは寒心に堪えない。よほどの鉄漢でない限り、専門道場の飯を食うたことのない、公案だけのいわゆる印可持ちが、禅者として何か物足りなさを感じさせるのも、それである。

何といっても、これまでのところ、禅は専門僧堂のものであった。しかし、これからは違う。公平に見て、もう僧堂に昔日の勢はない。今日天下の専門道場のほとんどが、雲水がいなくて開店休業の状態にある。一方、在家禅の澎(ほう)

湃たる勃興は、やがて禅のにない手を、出家から在家へと、替えて行くであろう。それが大乗仏教必然の趨勢である。こうした歴史的な自覚の上に立って、〝在家禅道〟の確立を考える時、かつての専門道場に代わる〝在家者の為の修行生活の場〟を早急に工夫せねばならない。当然、「公案体系」そのものもまた考え直さねばならないであろう。

在家禅会だなどといっても、今のところ時折道場に通参して、坐禅と入室で公案かせぎをするくらいのことである。そしてせいぜい年に何回か、摂心と称して僧堂生活のまねごとをする。そこでは、すべてが専門道場への追随に終始して、在家生活そのものの禅化という肝心の工夫の眼目が欠けている。だから、禅会・摂心などといっても、たかだか世俗に対する一服の清涼剤ぐらいの意味しか果し得ない。そこには、平常の在家生活を禅化する為に専門僧堂に学ぶという、確乎とした〝在家禅道〟としての主体的な自覚がない。年に何回か、たまに出家雲水のまねをして、精進料理を食って、寝る時間をつめて坐禅をすることなど、けっして在家禅の本筋の修行ではない。公案の修行だけに走らず、専門道場のあの生活訓練を、在家の日常に新しく生かす工夫が大事であろう。今までのところ、まだ在家禅は〝僧堂禅〟に代わるだけの、みずからの修行の場ないし生活体系を形成し得ていない。白隠の「動中の工夫」無難の「せぬ時の坐禅」を生かせば、それはけっして僧堂禅に劣るものではない。逆に、それこそ真の禅修行である。

かつて毒狼窟老師がいわれた。「この間、ある男がきて、今日の禅のために何か言えというから、わたしはこう言った。各派公認の僧堂三十有余を、東西二僧堂にして、あとはすべて衆寮にしてしまえ、と。そしたら、それをテープに録音して、妙心本山にも持って行くと言いよった」と。筆者はその時、「それは誠に結構な御意見ですが、老師、東の僧堂には誰を、西には誰を、師家として据えますか」といったが、老師はそれには何とも答えられなかった。

筆者にも一つのプランがある。既得権の侵害と非難されるかも知れないが、各派公認の僧堂の大半が、叢林の規矩を遵守できぬ現状なのだから、三十有余僧堂を十数箇処に減らして、僧堂に雲水の数をそろえる。その時も各派本山僧堂などといわずに、臨済宗は関山一流で、妙心寺派を中心に合同して、全国的な視野で僧堂の新配置を考える。そ

して以上の選にもれた道場は、すべて〃大衆禅堂〃として生かす。できれば、この大衆禅堂を、先の在家禅の立場で、全国的に配置する。そして、この大衆禅堂では、武道や茶・花・書などの諸芸道の禅との併修を奨励したい。

そして、いやしくも禅に志す者は、若い内にせめて二年、大衆禅堂で生活することにする。しかし、大学を出てから二年の禅堂生活は、現在のところ就職にひびく（新卒でないと採用せぬ所が多い）ので、大衆禅堂に学生寮を併置して、学生時代に禅堂生活を体験させる。そして――根本は人によることではあるが――公案も一般論としては、大学院五年までに一応の禅者としての見識を備えさせることを目標に、「公案体系」の再組織を検討する。

大衆禅堂の師家には、宗通・説通の第一流の師家をすえる。境涯がすぐれていても、現代的な知性に欠け、思想的に空虚ないわゆる「暗証の徒」では、今日の知識人の参禅指導はできない。ここにいう在家禅は、これまでのように特定少数の奇特の居士・大姉が、雲水に伍してまたは雲水に追随して、修行したこれまでの居士禅とは違って、先に述べたように時代の仏法をになう新しい在家大衆の修行を受け持つのだから、特にすぐれた師家がほしい。禅の修行は師家次第である。これまでのような雲水相手の殿様師家ですむと思ったら大変である。

かつて毒狼先師が、釈宗活老師を評して、「あれは楞伽先師が、お前には専門の雲水の指導は無理だから、在家の禅会の指導でもせよといって、両忘会の後をやらせたのだ」と言われたので、筆者は「老師、それは違います。雲水の修行の世話よりも在家の修行の指導の方が、むずかしくまた大事なのではありませんか」と切り返したことがある。

次に花園大学の禅宗学科を、将来の師家・僧侶候補生の養成機関として、禅宗学担当教授はすべて師家分上の学究をもってあてる。もちろん禅学科生は全寮制とする。その卒業生ないし各大衆禅堂からの雲水を迎える少数の本格的な僧堂には、超一流の宗匠を拝請する。昔も「修行滴水、悟後伽山」という言葉があった。僧堂の師家には、境涯が透徹しておれば、学問などなくても、また面白いかも知れない。だから僧堂の師家は正師の印証さえあればそれでよいことにして、しかし大衆禅堂の師家には、印証とともに花園大学大学院博士課程の修了を必要条件に謳いたい。

禅と女性

紀野一義

一

禅にかかわりのあった女性は古来大勢いた。それらの女性は大略して二つのタイプにわけることができると思われる。その一は、知・情・意いずれの面においても女性たることを自ら超越し、一個の人間として終始し、周囲の者にも女性たることを感ぜしめなかったような人物である。その二は、情においてはあくまで女性としての特質は失なわず、ただ、知性および意志の面において、なんら男子と異ることのなかったような人物である。第一のタイプに属する女性としては、中国禅界に異彩を放った女傑劉鉄磨（りゅうてつま）、仰山の弟子妙信尼、倶胝和尚を発憤せしめた実際尼、江戸時代の尼僧黙旨尼（もくし）、生きながら火定に入った慧春尼、幕末勤王の女傑野村望東尼など多数の人々があげられよう。第二のタイプに属する女性で後世に名の残った人物は意外に少なく、わずかに、良寛禅師の最後をみとり、遺歌集『蓮の露』を編んだ貞心尼の名があげられる。

以下、第一のタイプに属する著名な尼僧数人についてその行業に眼を向けてみよう。

劉鉄磨は潙山（いさん）門下の尼僧で、本名は伝わらず、渾名の鉄磨の方で後世に名を遺した女傑であった。鉄磨は鉄で作っ

た臼のこと。物として砕かざるものはないという意味がこめられている。この尼僧は禅の修行が積み、機鋒も弁舌も辛辣をきわめ、相手になる者ことごとく鉄の臼で挽かれるように粉砕されたため、世人これを呼んで劉鉄磨と言ったのである。『碧巌録』第二十四則「劉鉄磨、潙山に到る」の公案で広く世に知られた。

劉鉄磨がある日、潙山を訪ねると、潙山は「老牸牛、汝来るや」（婆あ牛、来たか）と云った。鉄磨はいっこうにあわてない。どこを風が吹くといった顔で、「来日、台山に大会斎あり、和尚かえって去るや」（明日は五台山で大会斎があるそうですね、あなたもお出でになりますか）と、やり返した。潙山から五台山まで簡単に行けるわけがない。承知の上でケロリというのである。これは潙山の「来るや」に対して「去るや」で答えたので、去るところが五台山であろうと、天台山であろうといっこうにかまわぬのである。去るも来るもないところ、男も女もないところ、今日も昨日もないところ、そういうところを鉄磨は押え、そこにあって行動するのである。

鉄磨のこの返事をきいて潙山は身を放って臥した。その場にごろりと横になった。五台山に行くまでもない、ここが五台山だと答えたのである。鉄磨はこれを見るなり、「すなわち出で去る。」すっと出て行った。並の人間ではこうすっすっと行かぬ。こういうやりとりでは、女性の特質も男性の特質もない。そういうものを超えたところで問答が行なわれ、ふれ合いが起こっている。これは特級品同士の問答商量だからこう行くので、われわれのような人間同士のあいだではこうは行かぬ。そこに実は問題がある。特級品になればわかるというが、現実の問題として三級品は実は特級品になれぬのである。三級品たるわれわれにこういう風光を伝えるのに、禅者はどれほどの努力をしたであろうか。全くしていないといってもよいのではないか。わたしが女性の特質を云々するのは、三級品のあいだでは、女性の特質の方がむしろさとりへのよすがとなるからである。

妙信尼は仰山の弟子である。あるとき、仰山の管理する大寺院で廨院主の役が欠けた。何百、何千という修行僧のための食糧の確保、財政事務、来訪する僧俗の接待、関係官庁との交渉などを司る所が廨院であり、その主任者を廨

院主というのである。その席が空席となったがなかなか適任者がいない。宗務総長のごとき地位であるから、いい加減なことでは勤まらぬ。誰に計っても名案が出ないので仰山はついにこう云った。「信淮子、これ女流なりといえども、大丈夫の志烈あり、まさに廨院主とするにたえたり。」このとき衆みな応諾して、誰ひとり異を唱える者がなかった。なるほど大丈夫の志気ある女性であったと見える。妙信尼は淮水の生まれであるから信淮子といったのである。妙信尼はこうして廨院主となった。

あるとき、蜀の地方から十七人の僧が仰山の教えを受けるため上って来て、薄暮に廨院に宿泊した。かれらは夜話に六祖大師の「風幡の話」について議論した。「風幡の話」とは、禅宗六祖慧能が五祖弘忍の衣鉢を嗣いで南方に身を隠し、流浪数年の後、法性寺に姿をあらわしたときの話である。大衆が法性寺の寺主印宗の法話に耳を傾けているとき、一陣の風が堂内の幡を揺り動かした。ときに一僧は「風が動いた」と云い、他の僧は「幡が動いた」と云って互いに争った。そのとき慧能は堂の隅にあって、「これ風動くに非ず、これ幡動くに非ず、これ仁者の心動くなり」と云い、一座粛然となった故事をいうのである。

壁一つへだてた隣室で蜀僧十七人の談論を聞いていた廨院主は、「十七頭の瞎驢、おしむべしいくばくの艸鞋をかついやす、仏法はいまだ夢にも見ず」（十七人のど盲目め、方々歩きまわりおっても、仏法は夢にも見たことがないと見える）と独り言を云った。それを聞いた一僧が、その通りに十七僧に告げた。十七僧はおのれの道不得を恥じて、きちんと服装を整え、焼香礼拝して教えを乞うた。院主は「こっちへ来い」と云う。十七僧が立ち上り、近寄って来る歩みのいまだ止まぬうちに院主は突然云った。「これ風動くに非ず、これ幡動くに非ず、これ心動くに非ず。」これで十七人の蜀僧は胸のつかえが一時に下りたように、すべてがわかった。かれらは深く礼謝した。そのまま仰山に会わず、すみやかに西蜀に帰った。たしかに妙信尼は大丈夫の志気ある尼僧であった。機鋒の鋭さにおいても、経営の才においても、大衆の心理をひっくり返す指導能力においても、男子になんら変るところのない人物であったと思わ

れる。こういうタイプの尼僧は、中国の禅界には多数いたのである。

黙旨尼は安永七年（一七七八）三州挙母に生まれた。その姓は不詳である。摂津光明寺の大円仏通禅師に相見したとき、禅師はこう云った。「汝常人に非ず、何の性ぞ」黙旨尼は「すでに男女の相を離る。唯、求法のために身命を惜しまず。大事了畢せざれば一歩も退かず。死をもって誓願す。大慈大悲、引接したまえ」と云って礼拝した。禅師は黙然として黙旨尼を凝視することしばし、「これ器なり」と認めて弟子とし、雲水と同列に修行せしめたのである。

仏通禅師は「虎仏通」と渾名された硬骨勇猛の師家で、叱咤するとき大衆の寄りつく者がなかったというが、黙旨尼は大勇猛心を振い起こしてこの師に随うこと八年に及んだ。その間、黙旨尼の女性たることを知り得た者は一人もなかったという。容姿、風格、機鋒すべて女性という概念から程遠いものであったことが知られる。

尼は八年目の臘八大接心の鶏鳴に、総参の喚鐘を聞いて忽然大悟し、ついに師の印可を受けた。その後尼は叡山に登って天台の奥義をきわめ、京に滞在して臨済各本山の師家の教えを受け、ついに京都に草庵を結んだ。黙旨尼の豪放悪辣ぶりは終生易らず、近隣の人々は尼を「狼庵主」と呼び、道俗参集はしても弟子となる者は一人もなかったという。

黙旨尼よりおよそ四百年前に出た小田原最乗寺の慧春尼は、黙旨尼とはおよそ対照的な美女であったという。慧春尼は相模糟谷の藤原氏の娘で、大雄山最乗寺の開祖了菴慧明の実妹である。

三十歳の年に彼女は兄の了菴慧明を訪ねて、出家したいと申し出た。慧明は妹の美貌が修行の障碍となることを案じてこれを退けた。慧春尼は火箸を真赤に焼いてこれを顔に押し当てて灼いた。慧明は妹の壮烈な決意に打たれて出家を許し、その師となった。

慧明の下で刻苦勉励し、ついに大悟した慧春尼は、楚々たる風姿に似合わぬ鮮烈な機鋒と弁才によって曹洞宗叢林の中でもっとも異色ある存在となった。

あるとき最乗寺より鎌倉円覚寺に用事があって使する者を求めたが、男僧はいずれも円覚叢林を畏れて使しようとしない。そのとき慧春尼は自ら申し出て使者の任に当ったのである。最乗寺の慧春尼来るの報に円覚寺は色めき立ち、傲慢不遜なる一雲水は、山門前の石段の途中で慧春尼の前に立ちはだかり、「僧の物巨木の如し」と云った。慧春尼は立ち止りもせず、僧衣を少しくすっと持ち上げて「尼の物大海の如し」と答えて通り過ぎたという。巷説に過ぎずというも、慧春尼の風貌を写し得て妙というべきである。

坐が定まったとき、堂頭和尚は侍者を顧みて「茶を点じ来れ」と云う。侍者が茶を持って来て尼の前に置く。慧春尼はさっとその茶碗を和尚の前に進め、「これはこれ和尚常用底の茶盞、請う和尚喫せよ」と云った。和尚は一言も答えることができなかったという。

応永十五年（一四〇八）五月二十五日、慧春尼は最乗寺山門前の大磐石の上に薪を積み、火を放って生きながら火定に入ろうとした。馳けつけた師の慧明が「慧春よ、熱いか」と思わず問うたとき、「冷熱は生道人の知るところに非ず」と答えて火定に入ったという。

わが国の尼僧の中にも、男性を凌ぐ意志強固な尼僧は多くいたのである。慧春尼や黙旨尼はその代表的人物といえるであろう。

これはわたし一個の個人的見解に過ぎないが、こうした第一のタイプに属する尼僧たちの、性別を超越した強烈な意志、偏執的ともいうべき純粋さに心打たれはするものの、その余りもの超人性に、時折り、ふっと疑惑を抱くことがある。それは果して如法であったか。真実に心安らかであり、智慧現前し、法を照観していたのであろうか、と。

女性が女性たる特質を放棄あるいは脱却して、男性でも女性でもない一個の人間として生きることは、往々にして女性のコンプレックスの裏返しであったりすることが多いのではあるまいか。そのことは禅僧にも時々見る例であって、内心小心翼々たる人物が禅僧たることを誇示しようとして、虚勢を張り、いたずらに怒声を張り上げるのを見る

ことがある。女性が禅の境地に入るのに女性たる特質を捨てる必要はさらさらないとわたしは考える。むしろ、禅の境地に入ることによって、女性たる特質の中の悪しき側面が、悪しきものとしてはたらかず、良きものとしてはたらくようになることが大切なのではあるまいか。それゆえ、わたしは、女性の禅者として第一級の人物として、劉鉄磨も推さず、慧春尼も推さず、ひとり貞心尼を推すのである。

人間の迷いは、知・情・意の三つの中、情に発することがもっとも多いのは事実である。それゆえ、精神の安定を目指す者は、まず第一に情を圧殺しようとする。しかし、情を圧殺することは人間性を圧殺することである。知性に偏し、意志に偏し、情念を圧殺する者は往々にして、人間でない怪物と化し去るのが常である。情は圧殺すべきでなく、自己のいのちを大らかにする方向に情を伸ばすべきであると、わたしは考えるのである。

二

貞心尼は長岡藩士奥村某の娘で、まれに見る美貌であったので望まれて北魚沼郡小出郷の医師関氏に嫁したが、数年ならずして夫を喪った。深く無常を観じた貞心尼は柏崎に行き、出家した。やがて二十八歳の頃、古志郡福島村の閻摩堂に住み、ここで四十歳頃まで生活したのである。

文政九年（一八二六）の秋、二十八歳の貞心尼は、三島郡島崎村の木村家邸内の小庵に移り住んで来た良寛禅師の徳風を慕い、人を介して相見することを求め、

これぞこのほとけの道にあそびつつ撞くやつきせぬみのりなるらむ

と敬慕の一首を呈した。まり撞きの好きな良寛の遊戯三昧の境界を「撞いても尽きぬ法の道」と讃えたのである。これに対して、当時六十九歳になっていた良寛禅師は、

つきてみよひふみよいむなこゝの十、とをとをさめてまた始まるを

の歌を返した。単純に見えてしかも良寛の悟境をぴたりと詠み据えてある。「つきてみよ」は「撞きてみよ」であると共に「就きて見よ」であって、暗に貞心尼に弟子となることを許しているのである。良寛は一二三(ひふみ)からはじめてすでに九(ここの)・十(とお)と納めているのであるが、「貞心よ、まり撞きが一二三から十に至ってもまた一二三に戻るように、おまえがわたしとまり撞き（仏道修行）をはじめたいのなら、わたしもまた一二三からはじめようぞ」と云いかけたのである。貞心尼は躍り上ってよろこび、島崎にかけつけて良寛に相見した。そして、

　君にかくあひ見ることのうれしさも、まださめやらぬ夢かとぞおもふ

と歌った。良寛はすぐ、

　夢の世にかつまどろみて夢をまた語るも夢もそれがまにまに

と返している。ひたむきな心の呼びに対して大らかな心がゆったりと答えるその酬対ぶりは、すぐれた禅者と禅者との峻烈な酬対と違ってまことになごやかであり、しかも一本大きな性根の貫通しているところがある。

貞心尼のひたむきな心は次の歌によっても知られよう。良寛がふと中天の月に心をひかれて「白妙の衣手(ころもで)さむし秋の夜の月なかぞらに澄みわたるかも」と歌うと、貞心はすぐ、

　向ひ居て千代も八千代も見てしがな空行く月のこと問はずとも

と抗議したりしているのである。良寛は閉口して、

　心さへ変らざりせばはふ蔦の絶えず向はむ千代も八千代も

と、あらためて貞心の心に答えようとするのである。貞心尼にとって良寛禅師はまたとない大らかな師であった。禅の道においても、和歌の道においても、執着なき世界においても、良寛はどこまで広く、どこまで深く、どこまで温いか見当もつかぬぐらい大らかな師であった。この師を得て貞心尼の悟境は画期的に深いものとなったのである。

貞心尼が良寛禅師を島崎に訪うたのは、良寛六十九歳、貞心二十八歳の年であった。貞心尼は良寛の歿後、良寛の

和歌百数十種を収録した歌集『蓮の露』を編んだ。その中に、貞心尼が良寛に呈し、良寛が貞心尼に送った和歌をひとつひとつ詞書をつけて順序よく収録してある。それによってこの美しい師弟の交友が知られるのである。その交友の清らかな美しさは単なる師弟の愛以上の、みずみずしい情感にあふれたものであった。

あるときは、なにごとかを貞心尼に誓わせたと見えて、

霊山の釈迦のみ前にちぎりてしことな忘れそ世は隔つとも

と念を押している。これに対して貞心尼は、

霊山の釈迦のみ前に契りてしことは忘れじ世を隔つとも

と、きっぱり答えている。なにごとの誓いかは知らず、師弟の間に交流する信と愛の深さは容易ならぬものである。

あるとき良寛が与板の里へやって来たということを貞心尼の友人が知らせてくれたので、とるものもとりあえず与板に赴くと、良寛は明日はもう他方へ行ってしまうとて、人々名残りを惜しみつつ談笑している最中であった。そのうち、ひとりが、「君は色くろく衣もくろければ、今よりからすとこそまをさめ」と良寛をからかった。良寛は大笑して、

いづこへも立ちてを行かむあすよりはからすてふ名を人のつくれば

と詠じた。貞心尼はすかさず、

山がらす里にいゆかば子がらすも誘ひて行け羽よわくとも

と、暗に良寛の伴をすることを願ったのである。いくら天衣無縫の良寛でも、この美貌の尼僧を伴って旅するわけには行かない。かといって全く気がないというわけでもない。そこで、良寛としては珍らしく、

誘ひて行かば行かめど人の見て怪しめ見らばいかにしてまし

と気の弱いところを見せている。ところが貞信尼の方はびくともしない。

鳶は鳶、雀は雀、鷺は鷺、烏は烏なにが怪しき

と喝破するのである。情感は豊か、機略は縦横、度胸は十分、歌心は水の流れるごとく、実に美事という他ない尼僧振りであった。

天保二年、良寛の病が重くなった。『蓮の露』にはそのありさまをこう記している。

かかればひる夜、御片はらに在りて御ありさま見奉りぬるに、たゞ日にそへてよわりによわり行き玉ひぬれば、いかにせん、とてもかくても遠からずかくれさせ玉ふらめと思ふにいとかなしくて、

生き死にの界はなれて住む身にもさらぬわかれのあるぞ悲しき　　貞

御かへし

うらを見せおもてを見せてちるもみぢ

こは御みづからのにはあらねど、時にとりあへの玉ふいとたふとし。

貞心尼は明治五年（一八七二）二月十一日、七十五歳で静かに死んだ。前日、辞世の歌として、

くるに似てかへるに似たりおきつ波たちゐは風の吹くにまかせて

と詠じ、死の四、五時間前に、

たまきはるいまはとなれば南無仏といふよりほかにみちなかりけり

と詠じた。これが貞心尼の最後の歌であった。

三

日本の男性の心情の中には、女性を不当に低く見ようとする愚かしい傾向がある。そのことはひろく社会全般に及んでいるが、日本の仏教界もまたその例外ではなかった。すでに平安仏教では、「結界」と称して特殊な宗教環境を

設定し、その中に一切の女人を入れることを拒んだ。

仏教教団は釈尊当時すでに女人の入団を一度は拒否しているから、成立当初からその傾向がなかったとはいえぬ。しかし、日本仏教の根幹である大乗仏教はそういう差別をすべて否定することから出発していたはずである。たとえば『維摩経』の「観衆生品」には、文殊と維摩の鮮やかな問答往復に感服して天華を散じた天女のことが説かれる。その天華は、菩薩たちの体には着かず、大弟子たちの体に付着していかなる神力をもってしても払い落とすことができなかった。大弟子の一人、舎利弗が懸命に華を除こうとしているのを見て天女が云う。「何故に華を去るや。」（どうして花を払い落とそうとなさるのか。）舎利弗が云う。「この華、不如法なり。ここをもってこれを去る。」（この花は出家の身にふさわしくないから払い落とそうとしているのだ。）これを聞いて天女は笑う。「結習いまだ尽きざれば、華、身に著くのみ。結習尽きなば、華は著かざるなり」（迷いがなくなってないから花が体にくっつくんです。迷いがなくなれば花は自然に落ちますよ）。これでは舎利弗は迷いっ放しということになる。舎利弗は畏れ、内心にこう思った。これだけのことをいうからには、よほど永く維摩の室に住しているのだろうと。そこで訊く。「天、この室にとどまること、それすでに久しきや。」これに対する天女の断り返しが凄まじい。「われこの室にとどまること、耆年の解脱におけるがごとし。」（あなたがさとってからぐらいの年月ですかしら。）舎利弗はよくのみこめなかったのでまた訊いた。「これにとどまること久しきや。」天女は「阿呆め」と思ったのであろう。また云った。「耆年の解脱、また、いかに久しきや。」（あなた、さとってからもう永いんですか。）もうろく爺め、というわけである。今度はよくわかった。わかったから二の句が継げぬ。舎利弗、黙然として答えず、である。窮したのである。すかさず天女は突いた。「いかんぞ耆旧、大智にしてしかも黙せるや。」（あなたのように偉い人がどうして黙っているんです。）舎利弗はあわてて、つまらぬことを口走った。「解脱はよく言説をもってするところなし、ゆえにわれ、ここにおいて云うところを知らず」（さとりはことばなんかで説明できるもんじゃない。だから黙っているんだ。）これ

は屁理屈である。遁辞である。天女はこんな遁辞を決して許さない。「言説文字は皆解脱の相なり。……一切の諸法は皆解脱の相なればなり。」(存在するもの全部がさとりの相を現わしているのなら、ことばや文字だってみんなさとりの相ってわけでしょう。)

問答はなお続くが、呆れた舎利弗が思わず問うた。「汝、なにをもってか女身を転ぜざるや。」(あんた、どうして男にならないんだ。)これに対する天女の返答はまことに堂々としている。「われ十二年よりこのかた女人の相を求むるに、ついに不可得なり。まさになんの転ずるところかあらむ。」

これが大乗仏教の人間観である。しかも、この考え方は、実は原始仏教以来の伝統なのである。なるほど釈尊はたしかに最初は女性の入団を拒否せられた。しかし、入団を許されて仏教教団に入った女性たちは、ひとしく、法(真理)を中心として人生を見、人間を見る仏教の基本的立場をきちんと守っていたように思われる。たとえば比丘尼のひとりソーマーはこういう詩を残している。

心の安住し、智慧の現前するとき、
法をよく照観せる者にとりては、
われらの婦女たること、なんのかかわりありや。(「南伝長老尼偈経」六一偈)

わたしは、ソーマー長老尼のいうごとく、「心の安住」「智慧の現前」「法の照観」ということこそ人間に対して問われるべきことであって、性の相違による優劣など問われるべきでないということを、そのまま認める者である。このことについては、後述するように、道元もはっきりした態度をとっている。

ただ、それでもなお、わたしのいいたいのは、右のごとき基本的態度に立ちつつ、しかも女性は、女性たる特質を忘れるべきでないということである。

先年、わたしが在家仏教協会で維摩経の連続講義を行なったとき、わたしは舎利弗と天女の問答に因んで法華経・

提婆達多品の「変成男子」の説にふれた。そのとき会場に欠かさず見えていた真宗の信心決定したある老婦人は、変成男子説について二、三わたしに訊されたあと、態度を改めて、きっぱりとこう言い切って去って行かれた。「先生、わたくしは、女は一度男にならねば救われぬと思います。」その意味は、女性は一度女性たることの特質、特にその弱質を深刻に反省し、その面においては女たることを超えなくては、女性としてさえも生きられぬ、ということであったと思われる。

禅の修行の上におけるいわれのない女性軽視の風潮に対して痛烈な批判を加えたのは道元である。道元は『正法眼蔵』礼拝得髄巻において次のように云う。

仏法を修行し、仏法を道取せんは、たとひ七歳の女流なりとも、すなはち四衆の導師なり、衆生の慈父なり。たとへば竜女成仏のごとし、礼拝恭敬せんこと、諸仏如来にひとしかるべし。これすなはち仏道の古儀なり、しらず単伝せざらんはあはれむべし。

また和漢の古今に、帝位にして女人あり、その国土みなこの帝王の所領なり、人みなその臣となる。これは人をうやまふにあらず、位をうやまふなり。比丘尼もまたその人をうやまふことは、むかしよりなし、ひとへに得法をうやまふなり。

道元は女性を特に尊重したというのではない。道元にとって、人間性の尊厳とは、その人が人間だから尊重するというのではない。その人の得法を敬うのである。比丘尼を敬うということは、その人を敬うのではなく、その得法を敬うのである。したがって、得法せざる比丘、比丘尼は尊敬に値しないのである。

中国禅界の巨峰 趙州も発足行脚にあたってこう云ったという。「たとひ七歳なりとも、われよりも勝ならば、われかれにとふべし。たとひ百歳なりとも、われよりも劣ならば、われかれをしふべし」と。勝といい劣というは、もとより、得法の上において勝劣あることをいうのである。道元の人間観はこの趙州の考えに根拠を持っているので

ある。

それゆえ道元はこうも云っている。

女人なにのとがかある、男子なにの徳かある。悪人は男子も悪人なるあり、善人は女人も善人なるあり。聞法をねがひ、出離をもとむること、かならず男子女人によらず。もし未断惑（迷いを断ち切っていないこと）のときは、男子女人おなじく未断惑なり。断惑証理のときは、男子女人、簡別さらにあらず。

また日本国にひとつのわらひごとあり。いはゆる、あるひは結界の境地と称し、あるひは大乗の道場と称して、比丘尼・女人等を来入せしめず。邪風ひさしくつたはれて、人わきまふることなし。稽古の人あらためず、博達の士もかんがふることなし。あるひは権者の所為と称し、あるひは古先の遺風と号して、さらに論ずることなき、わらはば人の腸もたえぬべし。

道元のこの筋の通った「得法者を尊敬す」「得法者に男女の簡別なし」という主張が、今日の曹洞宗の宗風に正しく伝えられていれば幸いであるが、往々にして「尼僧のくせに」という声を耳にすることとあるは遺憾である。ただし、尼僧に得法者少なしということならなにをか云わんやである。それは尼僧自身の奮起を待つほかはないからである。

禅と女人の関係で最後に言及したいのは、すぐれた禅者は必ずすぐれた母から生まれているということである。曹洞宗の太祖、常済大師瑩山の母は観音信仰の深い方であった。この母は三十七歳の年に大師をお腹に宿した。出産前後の事情について『洞谷記』はこう記している。

又悲母三十七之時、朝日の光の暖かきを呑むと夢み、覚めて後胎孕す。悲母、この尊に祈誓して云わく、我が懐妊せし子、聖人となり、善知識となり、人天のために益あるべき人ならば、産生をして平安ならしめよ。然らざれば、観音、威神力をもって、胎内にて朽失せしむべし。祈誓して毎日一千三百三十三拝をなし、観音経を読誦す。

瑩山禅師の母が祈願したのは越前国多禰の観音であった、こうして無事瑩山禅師を生んだのである。禅師は若年の頃は「瞋恚人に過ぐ」という烈しい性格であった。そこで悲母はまた多禰の観音に祈誓して、

かの僧、たとい利根聡敏、智恵抜羣なりといえども、かくのごとく瞋恚増盛せば、人天のために益あるべからず、大悲願わくは加被力をもって瞋恚を止ましめたまえ。

と祈った。こうした母の祈念に支えられて、瑩山禅師は善知識への道をまっすぐ歩むことができたのである。禅師は往時を回想して、

自今以後、瞋恚を発せず、自然に慈悲柔和にして、今、大善知識となれるは、これならびに悲母祈念之力なり。

と述懐している。

まことに、すぐれた禅者を生み出すのは、悲母の祈念の力である。勉励して止まぬ坐禅修行の道力だけでは到達できぬなにものかを、悲母の祈りが支え、可能にするのである。

瑩山禅師は正中二年（一三二五）、仏前に誓願して発願文一篇を記し、三世十方の女性を救済せずんば止まぬという誓いを立てられた。その誓願は、悲母懐観大姉の遺言にもとづくものであった。大姉は臨終にあたって「女性は罪の深いものである」と遺言されたのである。

すぐれた禅者の背後にある母の力の偉大さを思うべきである。

禅と科学

吉田清史

「禅と科学」が私という化学を専攻する一個の人間にいかに納っているかを述べるのが拙稿の目的である。禅の初歩をかじり、科学を管見した印象から、それぞれの持つ態度と内容とについて述べれば、〝事々物々においてそれぞれに成りきるという体験を標榜し、不立文字直指人心の作法に則って、人間精神の正体を窮めようとする禅〟と〝事々物々においてその真相を抽象し理想化し来って、それを用いて科学的自然像なる模写像を作ろうとする科学〟とでもなろうか。

禅の関門

まず成りきるという禅体験の高貴な例は、『無門関』の第一則「趙州和尚因みに僧問う、狗子に還って仏性有りや也た無しや。州曰く無。」無門和尚はこの旨を得た時に凄じい投機の偈を作ったのであったが、別にその境涯を示して、「透得過する者は但だに親しく趙州を見るのみに非ず、便ち歴代の祖師と手を把って共に行き、眉毛厮い結んで同一眼に見、同一耳に聞く可し。」と言っている。つまり自分が趙州和尚や歴代祖師方と、立体的に、眼玉も耳も眉毛の

各一本に到るまでそっくり嵌り込んで、同一体になってしまったというのである。むろん同じように考え、同じように働く。さて修行者が参禅した場合に、座蒲団の上に趺坐し、前に如意を横たえて黙然たる大和尚の前で、上の示しをいかに表現するだろうか。上記の様なことは一切言わずに、だまって立って恭々しく和尚の手を引いてひとまず座を降りてもらい、和尚に成り代って自らその座にムンズと坐るだろう。

　禅体験では、科学では常用する、このようななどという比喩的、類型的な表現は胸の内の不確さと共に無価値である。従って人間たち、猿ども、という中にもこの人、この猿という個があって、おのおの唯我独尊である。一世の風流人芭蕉があるとき、「如何なるか是れ閑庭草木中の仏法」と問いかけられたのに応じて、「葉々大底者大、小底者小」（それぞれの葉が、或いは大きく或いは小さく、おのおの所を得、一つとして様をはずれず、一つとして過不足なし）と答えたとか。このように禅は事物を抽象したり、或いは平均した多数などに興味を持たないで、多数をいう中にも個を認めていることが察しられる。

　それでは人間精神の正体はいかに窮められたか。まず不立文字、直指人心の作法とは、智者は智を忘れ、能者は能を封じ、伝統に則って坐禅から始めよの意と解してよかろう。無門和尚が師の月林師観の下で先の無字を徹見した際の投機の偈は次のようである。「青天白日一声雷、大地群生眼豁開、万象新羅斉稽首、須弥踍跳舞三台」（青天白日一声の雷、大地群生眼を豁開す、万象新羅斉しく稽首す、須弥踍跳して三台を舞わす。）人間精神の目覚めと共に万物が忽ち生命を帯び躍動するの体験が察しられる。不思議なことには、時代と所とを離れた別人の投機の偈なるものの所懐が、内側に入って見れば、どうも一つの見所を異った方面から述べているに過ぎないと思える節がはなはだ多い。その一つの所とは、例えば肇法師の「天地我と同根、万物我と一体」の〝自覚〟である。このことから、性別や、顔や姿や、性質や、生活の様式や、国や時代までもが異っていても、人間精神の最も深い所は実は同じ一つではないかと思える。この同じ一つなる者を最初に窮めた人が、人類文化史の恐らく最高の人、釈尊にほかならぬ。この同じ一

つなるの自覚を体験したか否かによって、自己が知的に止まるかさらに禅的にもわたるかが分れるといえよう。

科学の管見

科学はその源を西欧の文化に発し、科学的真理と呼ばれるところの自然の一種の近似像を形成せんとする一種の文化活動であって、科学的訓練を受けた人間と、すでに累積された科学知識と、これを支える文化の上に成立っている。しかも科学者皆の力にさえも余るそれ自身の生命と意志を持つかにさえ思えるところの巨大な怪物である。科学の機能は大きな協力範囲の中に生きている。従って沙漠に大図書館を建てたとしてもそれだけでは科学を移し植えたことにはならない。一般の人々は科学を、そのもたらす実際の利益のために尊重しているようである。しかし科学者自身はいわゆる科学的真理に固有の、合理的で普遍的でしかも美的な魅力に惹かれてほとんど自発的に働いている。十九世紀までは科学は人間に比較的従順であり、それ以前は人間の愛玩動物であった。今や人間は科学の奴隷になろうとしていると、憂えられている。これは科学の暴走ではなくて、むしろ人間精神が自ら生み出した科学を任意に御するところまで進歩していなかったことに主な責任がある。科学はあくまで進まなければならぬ。これは使役すれば人間の生活を豊かにし、害があればそれを予見して取除く能力さえある。その他にも迷信を解明して、精神の迷蒙を払った科学独特の絶大な威力を見落してはならぬ。爆発的に進歩しているかに見える今日の物質的文化も、十九世紀末までの科学の着実な研究成果の多方面にわたる自働的かつ応用的発展の現れであるといわれる。その基盤たる科学原理の本質的な進歩は実はまことに遅々たるものであった。物理学のように比較的整った分科の場合でも、今日に到るまでには、自然の真理の姿さながらに、複雑に入組んだ無数の迷路の袋小路のおのおのを、一つ一つ行詰ることによって確めつつも、結局は自然の事実という地図を読切って、自らの進路を自ら正しつつ今日の状況に到った。それは例

えば、全科学に共通な思考法の一つになっている古典熱力学の成立過程一つを辿って見ても肯けることで、特に燃料も何も無しで永久に動き続けるという第一種永久機関の工夫に費された空しい努力などはまことに悲惨である。しかもその空しさ（不可能）こそが科学的真理であるとして、「機械は仕事を創生せず」との受身の確信となり、これを前提にして熱力学第一法則は定立された。科学史の裏面に先人の苦心を読むのは必ずしも倫理のためではない。また二十世紀科学の担い手となっている量子論の発端が、十九世紀末葉に極めて実験的な黒体輻射の研究から始まり、熱学にくわしいプランクの作用量子の示唆となり、アインシュタインの光量子となり、ボールの原子模型となり、ドブロイの物質波となり、やがてハイゼンベルグ、シュレーディンガー等の量子力学となった。それが化学結合の研究に採入れられて、芳香化合物の基礎構造であるケクレのベンゼンの亀甲（一八六五発表）が合理的に説明されるまでにはほとんど百年を経ている。

今日の科学が生きものたるゆえんは、人間が科学をその生命に目覚めさせたからである。例えばガリレオは有名な『対話』（一六二〇頃）によって物理的真理を人間の感覚から解放し、また科学的価値を日常的価値観から解放して、科学のための科学という態度を唱導した。ニュートンは地上での物体落下という現象と、天体運動との間に共通性を見出し、また力という概念を人間の感覚とは別に定義して運動の三法則を定立した。またそれに数学を適用して、雄大な天体の運動がさながら数学機械といわれる程の調和を得ていることを明らかにし、科学的真理は数学的真理に戻らないことを示したが、これなども科学的思考法が進むために極めて有用な乗物を与えた格好になった。

特に化学の中から古典的な例を引いて、科学としての化学が生きものである証（あか）しとしたい。十七世紀の人で、今日でも理想気体でのボイルの法則で親しまれているイギリスのロバート・ボイルもまた化学のための化学という信念に到達した、化学の思想的先達であった。その卓見を『懐疑的化学者』（一六六一）に発表して、当時化学元素を硫黄と水銀と塩（実は雑多）との三種と見做す錬金術者の呪縛を解き放った。彼は化学物質を次々に純化分解していって、

その当時の化学技術をもってしては、それ以上分解し得ない物質に到ったとき、その物質を化学元素（実は単体）と見做すという放胆な仮説を樹てた。フランスのラボアジェもボイルの仮説をさらに強調してこれに則った。多少の誤認も犯したが、当然の結果として認められた元素の数はこれより増加した。慧眼な彼は次に化学反応での、反応物質ならびに反応生成物間の重量（質量）の関係に着目し、化学研究用に鋭敏な天秤を採用した。これによって、従来は主に物質の性状の変化を辿っていた研究法（定性的）はさらにその変化に与る元素間の量的関係を辿るという研究法（定量的）を併せ持つに到った。

その後の化学理論の発達の系譜をただ化学反応のしたがう諸法則を並べながら辿れば、(1)化学反応の前後を通じて反応に与った物質の総質量（重量）は易らない（質量不易の法則）。(2)一つの化合物をどんな方法で作って見ても、その成分元素間の質量比は同じである（定比例の法則）。(3)同じ二種の元素（例えば酸素と窒素）が二種類以上の化合物（酸化窒素の色々）を作るとき、一方の元素（例えば酸素）の一定量と化合している他の一方の元素（窒素）の諸量は簡単な整数比（例えば1、2、3など）をなす（倍数比例の法則）。(4)一つの元素の一定量が他の諸元素のそれぞれa、b、c……量と化合するものならば、それら相手の諸元素相互の間に出来得る化合物での成分比は例えば、$\frac{a}{b}$、$\frac{a}{c}$、$\frac{b}{c}$などになる（当量の法則）。(5)気体反応に際しての、反応気体および生成物気体のそれぞれの体積は同温、同圧の下では簡単な整数比（1、2、3など）をなす（気体反応の法則）。これらが相次いで発見された。ついに驚くべきことには、これらの諸法則の相互制約を同時に満足させる唯一必然の解釈として、「今まではいか程でも細分し得ると考えられていたところの化学元素は、実は原子という極微の単位粒子の集合であって、その元素が他の元素と化合してもその単位たる原子そのものは不易である。」という説が出てきた。これがイギリスのジョン、ダルトンの素朴な原子説（一八〇三）の要旨である。このようにして科学者の物質観の革命はここでは滑るように行われた。ダルトンの原子説はギリシアの原子論からではなくて、かえってその反対に単位粒子を考えなかった元素説にしたがってのくわしい研

究から生れた経緯は上記の通りである。ここに化学が自らの行手を自ら正しつつ進む生きものたる証拠がある。

科学者は五官の他に科学知識と科学器機とを駆使する能力を持つに到った。遠大に向かっては、光学のあるいは電波の望遠鏡を用いて幾十億光年も隔てた星雲を観測し、放射性元素の知識によって地球の生命を三十億年の昔に溯ることもできる。月面に地球の人間が降り立つのも夢物語りではなくなった。極微に向かっては、一億分の一糎を単位として測るほどの原子、分子の形などかなりくわしく調べられ、そのまた一万分の一の原子核の力を開発して、太陽の火を地上に燃やそうとしている（原子核の分裂或いは融合）。原子核の知識はさらに一般化して素粒子論に発展し、そこでは原子核の、従って物質のさらに基本知識が漸く累積されて来ている。また一兆分の一秒という極短時間にも意味があるといわれる。

生命とか精神の発生の問題を含む生物的科学には今なお現象論の域を出ぬ部分が多いけれども、物理、化学などの発達の成果を利用して、ようやく核心に入ろうとし、次代はこの科学においての基本原理の開発に全科学の研究の興味が移るかも知れないとさえいわれている。

なお生物的科学の中では遺伝学のみは高度の発達を遂げ、整然たる科学の形態を備えるに到っている。

禅の我と科学の我

禅でいう世界は自然と精神（自己）と併せてただこの一つである。（自然）科学での世界は自然世界のみを指し、精神はそれを外から眺めている。しかもその精神が何処に在って、どのようなものなのかは重く見ない。心理学でも精神現象を客観的に眺めるという限りでは、その対象たる精神は自己以外の自然界に属する。科学ではその自然世界

に対して、各人各様の世界観（像）を持つ。その各人の中の一人である私が、自らの科学的世界観はどんなものであろうかと反省すれば、無限に多重であって、実は一つとして確定的でない事を告白せざるを得ぬ。それのみか日常の思考においては、このように不確定多重の世界観を自然世界そのもののように考え、真の自然世界はかえって意識下に埋没しているのが常である。禅ではこの一つの世界を事々物々において冷暖自知するから、生きた蛇に対するその脱殻のような関係での世界観（像）なるものは本来出来ぬはずである。句仏上人の「凍て土を踏めば虚空に響きあり」はその端的である。東洋の慧の家郷の入口まで来た。連想されるのは、デカルトの有名な「我思う、故に我在り」の語である。この〝思う我〟は科学者の智の淵源でもあろう。

それではデカルトの我はそもそもどこに在って、いかなるものであろうか。この問に対しては私は、禅の一円相に参じたら良いと思う。ここでの一円相は観の大袋である。この中に森羅万象をことごとく投げ入れる。袋の外が残っていたらその外を入れる。過去も未来もことごとく入れ、自分自身も入れ、大袋そのものも入れる。心に滓が残っていたらそれをも入れる。これを続けていけば、袋の外も無ければ内というものも無くなる。その端的は我が一円相である。この観をそのまま持続すると、一円相からは殆んど何ものもが消えてしまうが、かすかに残ってしかもどうしても晴れ切らぬ陰影がある。これがついに如何にして晴れ渡るかが体験を要するところである。……

私の見処を言えば、禅には〝思わざる我の自覚〟という〝天地と我と一体感〟の体験がある。デカルトの〝思う我〟は〝思わざる我〟がこの一体感から〝思う我〟となって遊離するところに生れる。〝思わざる我〟は〝思う我〟となって遊離するけれども、しかも関連がある。「東山の絶頂人到り難く、到る者は雲を拏え霧を攫んで通ず、日暮れ松間半輪の月、南村は苦え北村は朧ろ」（潭海和尚）なお〝思わざる我〟の自覚に就いて思想すれば〝仏〟は釈尊とか自己とかの人格に現れてはじめて生きて来るもののように思える。従って釈尊と同じ自覚を他の衆生にも得て貰いたいとの誓願ほど、仏に酬いるの大きな供養は無かろう。重々しい四句の誓願は、私には初め小乗仏教とかの、外か

ら課せられた苦業的戒律の寄せ集めのように思えたので、自己の学理にもあれ、また日常生活にもあれ、その内部的統一を良心とする科学者としては、提唱を聴きに寺へ詣るごとに心にも無いこの誓願を誦する仕きたりは多少迷惑に思えた。今やその同じ事が小居士の内なる秘かな仏心の流露である。

我々は時々、科学（その他の何の職業においてでも）の鍛錬の功を充分積めば、禅など修めなくても禅に通じるなどと力む立志伝に遭う。私は科学の道のいや深いことを畏れるにつけても、東洋の二千五百年の道が知らぬ間に窮められていたなどとは思えない。この態度ではそもそも科学精神（スピリット）が体得されているかさえも危まれる。禅にもまた歓迎されないだろう。白隠禅師の昔、或る商家が「白隠の隻手の声をきくよりも、両手を打ってあきないをせむ」と諷した。禅師は「商売が両手を打ってなるならば、隻手の声はきくに及ばず」と応じられたとか。

科学精神とは、充分な鍛錬の末に遂に到達したところの、自然こそは不易の師、最終の書であるという信念である。その活動の態度は禅のように成りきるという体験を積むのではなくて、どこまでも自然に模して近似して行こうとするもののように思える。例えばポアンカレは、「しかし科学が到達し得るのは、素朴な独断論者が考えているような物自体ではなくて、ただ物と物との関係だけである。この関係以外には認識し得る実在はない」と言う。ここにポアンカレが実在といっているのは絶対的な意味においてではなくて、例えば「月は地球を一方の焦点とする一隋円軌道上を廻る」という天文学での観測事実を指すような場合である。これに対してニュートン力学はこの軌道の式を導き出すことができる。次に相対性原理によって運動する質量は多少変ることが判ったけれども、これを考慮しての説明でも先の観測事実に戻ってはならない。ポアンカレの知り得る関係とはこのような観測事実を指すようである。それでは最初の隋円軌道の観測が絶対に真であったかと省みれば、これも理論が進歩して却って観測を指導し、前よりもくわしい軌道を知り得るということもあり得よう。

科学精神は遂に両刃の剣である。これを錬磨すれば、科学認識への反省から、実在への疑問から、科学者が置き忘

れ勝ちな精神（自己）自体に立ち向って来るのは当然の順序であって、これがないようでは元来職人の域を出ていない。科学者の安心立命もまた、その世界観によるとすれば、その特徴は各人各様に違い得る点にある。従って頑固になる以外にはついに安定する日は無かろう。この不安定こそはポアンカレが『科学の価値』の緒論で不自然に力む理由のように思える。

もし科学者に向って、「自分の祖先のそのまた祖先へと能う限り溯って行けば、遂に何に到達すべきか」を尋ねたならば、彼はその世界像の中で、生物進化説によって、生物の歴史を溯って、戯れに、遂に単細胞動物、例えばアミーバに到ると答えるかも知れぬ。このように科学的世界像では時空の中を自由に動いている。もし禅で「父母未生以前の（自己）本来の面目何如」と問われたならば、私は〃思わざる我〃の自覚を以って答えるだろう。これは決してアミーバへ先祖返りをしたのではなく、この現身の今の自覚である。同じような問いに対して、科学と禅とでかくも答が違うのは、禅では世界といえば只今のこの一つであって世界像ではないから、そこでは時を勝手に過去に溯ったり、未来に行き過ぎるなどはできぬからであろう。「無辺の刹境は自他毫端を隔てず、十世古今始終当念を離れず。」禅での自己の面目を強いて科学的世界像に移せば、その現時と云う時間の停止の下での空間的な展開の中に在るように思える。

「何のために参禅するか」との問いに対し、私は釈宗演老師であったかの書名を思い出す。『まあ坐れ』というのであった。坐ったその後に同じ問いが今一度出るだろうか。

科学的自然像と造物主

真の自然界を基盤の表面そのものに例えるならば、科学的自然像は、完成した姿であってもその上に刻まれた筋々

とそれらの諸交点との織り成す碁盤目に比べられよう（固定的ではないが）。この碁盤目を見渡すと、物理学、化学などいわゆる物理的科学の領域には未完成ながら予定線の計画があるように見える。一方動植物学などいわゆる生物的科学の領域には、なお現象論的な部分が多く、しかも生命とか精神の生成発展に関する部分には全く未知の領域もある。

とにかく生物的科学が別に新しくその軌道を発見するか、もしくは只今の物理的科学を生命精神現象の解明にまでもそのまま拡張し得ることをさらに確認するか、何れかの道が決まるまでは、現代科学といえども充分組織された姿とはいえない。

以上、禅と科学を並べて見たけれども、私には科学の故郷であるところの原始技術の、さらにその元初たる〝生けるしるし〟としての生の営みと、人間存在の原理としての精神とが本来の盾の両面の姿に立ち帰ったところは、ちょうどデカルトの〝思う我〟の生まれるところに当るように思える。〝思う我〟が自然の外に立ち自然像の組織に参加する形の人生観では、自己の理想像は自然と人間とを同視することのできる一段と高い位置に在って、世界を造り給う造物主的神となって現われ、現実の自己はその下僕として働いているとの信仰に昇華し、一応の安心に住り(とどま)そうに思える。あに図(はか)らんや、すでに「廓然無聖」と道破した現実の人間があったとは。

禅と心理

佐藤幸治

〝禅と心理〟という題目を与えられた。幸い〝禅と心理学〟ではないし、また〝心理〟という言葉が禅関係でもいろいろな意味に使われ、混乱や誤解をも生じているので、禅と心理にふれた若干の問題を核心としながら少し立入って考えてみたいと思う。

一 本当の心理学というもの

現代の心理学は、おそらく多くの人びとが考えているよりも、著しく広汎なものになっていると思う。一方、生理心理学、数学心理学などの方面に目覚ましい発展を続けているかたわら、哲学心理学、実存心理学、Humanistic Psychology（人間主義的心理学）などの方向にも人びとの関心は大きく動いている。日本の心理学は、元良勇次郎博士や福来友吉博士などは、東洋的なもの宗教的なものなどにも深い理解と関心を示したが、元良博士は比較的早く亡くなり、福来博士は霊媒の問題で失脚し、長く日本心理学界の大御所的な存在を続けた松本亦太郎博士の心理学――高山岩男博士の談によると、西田幾多郎博士は「松本には本当の心理学はわからなかった」と言っておられたという

――は精神動作学が根本で、ジェームズの心理学や東洋心理学などには全然といってもよいほど関心と理解がなかったのである。その影響もあったかもしれぬが、日本の心理学の主流といってよい人びとには、広い視野から見れば、どこか抜けているところがあった。例えば平凡社から出た『心理学事典』の矢田部達郎博士の「心理学」、今田恵博士の「心理学史」など、いずれもすぐれた記述ではあったが、西洋の哲学者の名はいくつかあげられながら、東洋の心理説は完全に忘れられていたのである。われわれの心理学も「わが心深き底あり　喜びも悲しみの波もとどかじとおもう」の心、「大なるかな心や」の心、「人間は考える葦」の自覚作用等をも、問題とする。〝悟り〟なども単に体験だけでなく、行動が、その体験を媒介にして、いかに変るかにも注意する。われわれの心理学は、心理学の歴史においても、行動主義の洗礼を経、実存主義との出会いをも通っている。私自身の心理学は、むしろ実存心理学などの勃興以前に、感情の煩悩的性格、感情の深さの次元を問題として、既に実存心理学的なものであったと思う。

西谷啓治博士は本講座第一巻の冒頭において、「禅は自己自身というものをあくまで徹底的に究明する立場である」として、この〝己事究明〟ということを、あらゆる角度から逞ましく検討している。われわれの心理学もやはり自己を究明する。しかしあくまで事実について、自己というものの体験の様式、その行動様式との関連、その時間的な持続様式、すなわち人格構造などにわたって探索を進めるのである。これは西谷氏のような自己の哲学的究明に対して有力な資料を供すると共に、逆にその哲学的究明に実証的探究の問題や方法を示唆されることも少くないのである。

われわれは人間の心・身構造だけでなく、人間の特色をなす精神、ガイスト、理性、霊性等と呼ばれるはたらきについても、心理学的研究を進める。われわれは西田博士のいわれたという〝ほんとうの心理学〟に、おそらく近づいてくると思う。そしてこれは私一人ではなく、現代心理学のうちにそういう動きが、むしろ当然あるべきものとして、現れてきているということを、古い、あるいは新しい一面的な心理学を〝心理学そのもの〟と考えておられる方々に、申上げておきたいと思う。

二　心理主義について

森本老師も〝心理主義〟という言葉を使っておられる。しかしそれを勝手に〝心理禅〟などとは呼んでいない。年をとってもぼけてはいない。私は見性にも体験の面と自覚の面を一おう分け、この自覚がなければ、体験は夢のように去り、ほんとうに永続的な人格変化を来し難いと見る。この意味づけの重要性は鈴木大拙博士なども「形而上的理解」と呼んで強調しているが、オルダス・ハックスレーもこの意味の重要性を論じているのは当然といえば当然である。現代の心理学はたえず変化する経験だけを問題とするのでなく、このような自覚というものが人間の行動を大きく変化させることをもちろん問題とする。特に実存心理学の人びとなどはこの生きる意味を強調するのである。従って現代の心理学に関する限り、心理主義などという言葉はすでに適当でないのであって、むしろ「現象主義」とか「単純現象主義」とでも呼ぶべきものでないかと思う。

秋月氏が〝心理禅〟として批判している安谷白雲老師や石黒法龍老師の指導法を体験したものとして、秋月氏の書による一般の誤解を正しておかなければならない。原田祖岳、安谷、石黒諸老師の禅を親しく実見された中川宋淵老師こそ、この間の消息を明らかにする最適任者であるが、宋淵老師は、ハワイのエイトケン氏がいったように、他の老師の悪口をいわれない数少い老師の一人であって（エイトケンさんはソーエン・ローシだけは、といった）、余計なことは書かれぬと思うので、宋淵老師の所見とは必ずしも一致せぬかもしれぬが、私の立場で一言さして頂く。

私はバーナード・フィリップ教授に「ほかの僧堂は多く居眠りしているが、発心寺はちがう。イッショケンメイ、イッショケンメイと真剣になって坐禅している」と聞かされ、発心寺を訪ねて原田祖岳老師に相見し、一日一晩であったが接心にも参加したのであった。原田門下でも安谷白雲、長沢祖禅（三鷹観音寺尼僧堂師家）等の老師方の指導は

原田老師の指導法を忠実に踏襲していると思うが、石黒法龍老師は、私から見れば、仁王禅の合理化によって見性に導く極めて有効な方法を開発している。原田老師の方法もかなり激しいものであり、ことに警策が一般の僧堂以上にもきびしいが、石黒門下の久参の居士佐久間邦彰氏の所見によれば、この集中的な方法は、一般に見られ易い微温湯的な居眠り坐禅に対して活を入れようと、原田老師が飯田欓隠老師と相談して始められたものらしいとのことである。私は率直にいって、原田系統の禅は、現在の多くの臨済僧堂の指導法以上に、無難・白隠に直結し、鈴木正三の〃果たし目坐禅〃に通ずるものがあると思う。「聞人には、かぎらず、第一見性をさせて、ざぜんしてつとめさせよ。つとめにしたがいてたしかになる事、うたがひなし。」「男女にかぎらず、まず見性させて、さてざぜんさすべし。見性十分にいたりぬる時、万事に応ずる事をおしへよ」と指導された無難禅師。「今年六十五歳に到って、終に見性の大事に過ぎたる法理を見ず。」「是れ等の得力は、学者親切に進まば、わずかに三日五日の功にして必ず得ん」と見性を力説し、激励を重ねられた白隠禅師。菴原の平四郎が三晩で見性したのは白隠のような偉い指導者についたからでなく、我流にやって見性し、白隠禅師に認証してもらったのである。安谷老師も、カプロー氏の『禅の三つの柱――教え・行・悟り』を読んで自分で坐禅し、無字を拈提し、独力で見性して、後に安谷老師に認証してもらった日系米人の女性の話をしておられた。

私は秋月氏があげている鈴木博士の指摘する見性主義の危険性にも目をふさごうとするものではない。しかし世間の誤解に対して、一面私として大いに弁護もしてきた故石黒老師の指導法を検討しておきたい。

石黒師も哲学を持たなかったわけではない。五日間の接心の始めにかならず、仏教の立場、禅の立場について――もちろん充分とはいえぬが――二、三時間の指導を行う。次に四段または五段の数息観から仁王禅、さらに只管打坐への指導を進めるのである。石黒老師は、薬を切るのに鉈をあてておしつけるだけでは力を入れてもなかなか切れないが、鉈を振り下ろして切ると容易に切断されるように、仁王禅の力の入れ方も同じであり、数息観から仁王禅への

も り上げも同様であるといっておられた。この指導でニューヨークのアデルファイ大学のヒューバー教授なども五日目に見性し、心理学者でも東洋大学の恩田彰教授や防衛大学の大谷宗司教授なども、二、三回目の接心であったと思うが、そうとう深い見性をしているのである。私が『禅のすすめ』に引用した中学の先生の北原修一氏の場合などもこれがはっきりしていると思う。

石黒老師の創意工夫は確かにすぐれたものであった。しかし問題がないではなかった。それはあまりにも安易に見性と称したことである。いわば牛の姿をちらりと見て、自分では何か判らなかったものを牛だといわれても納得がゆかず、あんなのが見性かと、後に他の老師のところに、例えば柴山全慶老師のところなどへ行って訴えたというようなことが起っているのである。私は石黒老師に早急な認証の不可を説き、いいところまで行っているから、もう一度しっかりと激励して、接心に重ねて二回、三回と参加させ、そうとう明白な見性経験をもたせ、自分でもなるほどと肯うところまで指導した上、見性を認証すべきことを力説した。老師もこれを納得され、晩年にはそのような方向に指導を変えてきておられたのである。一時は原田老師も石黒老師の指導を批難しておられたことがあり、私としてもその誤解を解くことに努め、幸い誤解も解けて、両老師とも喜ばれたことがあった。秋月氏は柴山老師の名で「大法輪」に出ていた早期見性の批判をあげていたが、これは柴山老師の誤解として私も直ぐ手紙を差上げ、石黒門下の佐久間邦彰氏も抗議の手紙を送り、柴山老師からもその談話が十分正しく伝えられていないとの弁明もあり、さらに一昨年、佐久間氏が入洛の際、共に柴山老師をお訪ねしていろいろ懇談、佐久間氏が石黒老師の指導の下に非常に深い見性体験をもたれた貴重な体験談などもされて、結局、根本はその人の人格の修養にあるということになって辞去したのであった。これは森本老師が「いわゆる見性は宗教生活の入口であって、最後ではない。得たものはみな理会底となって放棄さるべく、我々の求道は無限にすすまねばならん。公案参究もまた無限でなければならぬ。一は無限に転じ行く。一則の公案は、無限の公案による一則なるが故に、此処即今が無底無限の深淵であり、大悟十八度小悟数

を知らずというのは驚くに足らぬ」といわれるのと同断だと思う。石黒老師も見性は大学の入学試験を通ったようなもので、本当の勉強はこれからだと、いつも繰返していっておられたのである。

安谷老師の指導はおよそ心理主義などというものとは遠いと思う。次に坐禅の問題をとりあげながら、安谷老師の指導にもふれたいと思う。

三 坐禅について

坐禅と禅の関係については「講座禅」の第一巻に鈴木大拙、上田閑照両博士の対談があり、言うべきことは殆ど言い尽くされているかと思う。しかし上田氏の反問がなく、鈴木博士の「坐禅をやったから（人が）出るんじゃないんだ」というところだけが出てしまうと、そうとう問題になると思う。安谷老師の説法も抜隊禅師の法語と共に訳出しているフィリップ・カプロー氏は、その点で秋月氏などが心理禅と一括して批難している原田老師、安谷老師（さらに中川宋淵老師のお名前もあげられているが）に捧げられた『禅の三つの柱』の中でアラン・ワッツなどの坐禅の軽視に対してきびしい批判をなしている。

鈴木博士が晩年に禅における悟りを強調して、坐禅をあまり説かれなくなったことは、曹洞系の人びとも批判しているが、無難、白隠の近世の臨済宗の立場とも若干違うと思う。鈴木博士は禅を説かれたが、禅修行の指導の経験を重ねられた師家ではなかった。秋月氏などは鈴木禅は盤珪禅に近いと書いているが、まさに哲学的な説法禅の面が強い。盤珪が舌三寸とすれば、鈴木博士は筆六寸とでもいうことになるかもしれぬ。盤珪の天才的な説法を以てすれば、それだけで不生の仏心に目覚めさせることも可能であったろうが、しかし一般のものにその真似はできない。坐禅も公案も開悟に導く方便かもしれぬが、しかしこれは極めて有用な方法であり、こういう一般的な方法論を欠いた盤珪

の後は、その方法を踏襲し得るものがなかったのである。精神分析新派のエーリッヒ・フロム博士なども確かに鈴木博士の著書を読み、講義を聞き、対談質疑を重ね、禅の中核的なものをそうとうよく捉えていたと思う。しかし氏が坐禅について学んでおればさらに所得は増していたに違いないのである。一九六三年の秋、私が、メキシコ大学の側の氏の研究所で、坐禅の心理生理について映画を見せながら話したとき、フロムさんも非常に興味を示し、いろいろ立入って質問していたのである。

悟りとか真実の自己への目覚めというものは、禅でなくとも、浄土宗の光明会でも、真言宗でも、また真宗の妙好人でも、認められると思う。キリスト教でも一種の悟りは明白に存在する。しかし禅が姿勢を正し、呼吸を整え、心を整え、通常の自我を脱落して、真実の自我に目覚めるという段階をとることは、人間形成として重要な意味をもつと思う。背骨を立てて姿勢を正すということは、人間としての光栄ある直立の姿勢をとることであり、坐禅そのものが、静坐といってもよいが、人間練成の基礎工作なのである。これはインドのヨーガ、シナの道教の煉丹、儒教の静坐などにも通ずる特色ある行法であって、イデオロギー的には禅を受け容れ難い中共でも、静坐は〝気功療法〟という名称で、神経衰弱、肺結核、胃潰瘍、高血圧などの慢性病の治療法として、一九五五年以来、国家の奨励を受けているといわれる。永平寺貫首の佐藤泰舜老師も「禅の本質は悟りにある」といっておられる。これは臨済でも曹洞でも同じはずである。その上、私としては無難禅師、白隠禅師の見性重視の立場をとりたいと思う。しかも一般の人びとのためには広く坐禅をすすめ、静坐をすすめるべきであると考える。静坐、あるいは坐禅は、生命力を旺盛にし、神経機能を整え、体質と気質とを調整し、意志統制力を強め、事故を防止すると共に作業能率を増し、知的機能、さらに創造的思考力を高める。人格全体としても、弾力をもった柔軟性が養われ、対人関係等もよくなるのであって、人間全体としてのすぐれた向上の道であるといってよい。特に宗教的なものまで進まなくとも、これだけでも〝功徳聚林〟の名に恥じないのである。

米国などでも、関心は、一面、鈴木博士などの哲学的な禅の影響も依然深いものがあるなかで、鈴木博士やワッツなどの著書による知的趣味的禅から、次第に坐禅を基礎とした行的禅に移ってきているようで、これはやはり正しい方向であると思う。その点で八十歳を越して毎年接心に訪米される安谷老師の功績は大きい。その禅は心理主義などという一片のレッテルで片付けられるものでは断じてないのである。三鷹の長沢尼老師のところなどでも囫地一声が重視され、トランスに終るようなものでは決してない。

四　LSDについて

昭和四十年十二月五日、鈴木大拙先生を松ヶ岡にお見舞したところ、元気でおられるから上るようにとのことで、一時間ばかりいろいろお話を承ることができた。昭和三十年の秋にはニューヨークで、三十五年には京都で、先生の八十五歳、九十歳の賀筵に列することができただけ、九十五歳のときもと願っていたのが、その秋は微恙で京都にお見えにならず、残念に思っていたところ、思いがけず元気なお姿に接してお祝いの言葉を述べることができて、ほんとうにうれしかった。

その日、大拙先生が第一に話題にされたのがLSDであった。私が心理学者であるためでもあろうが、先生はブライス博士の英訳『無門関』の序でも、『大拙つれづれ草』でも、LSDの問題をとりあげておられる。大拙博士の直流をもって自任する秋月龍珉氏も、本講座第二巻「坐禅独習の手引」の最後にこれにふれ、「今後LSDが如何に精製されても、禅経験とは何の関わりもない」と言い切っている。果してそうであるかどうか、各方面からの資料を提供して大方の参考に供することは、若干経験も持ち、科学者でもある私の義務であると思う。

(1)　大拙先生のところでLSDの話がでたとき、この高齢の尊敬する碩学と言い争う気もなかったが、しかし側に

いた岡村美穂子さんが、ＬＳＤの経験というものは魔境に比すべきもので、魔境としてやはり意味をもつのでありませんか、と言い返されたのが面白かった。古田紹欽博士もこれを支持するような発言をされたと思う。大拙先生の亡くなられた後、松ケ岡文庫を弔問したさい、古田博士がおられて暫く歓談したが、安谷老師は立派な人ではないかといわれたことも、鈴木先生の側近におられながら、秋月氏などの誤解に捉われておられぬことに敬意を深くしたのであった。

(2) 長岡禅塾に森本老師をお訪ねしたさい、内藤潮音居士も居合わせ、ＬＳＤの話も出たが、潮音居士は、魔境は禅修行のある段階に必然的に生ずるもので無意味なものではないと強調し、森本老師もこれを肯っておられた。

(3) 大阪大学の印度哲学の名誉教授、佐保田鶴治博士は、われわれのなかまでＬＳＤを三度も経験された人であるが、その友人の禅久参の居士が、容易に通らなかった公案も、ＬＳＤを経験した後は直ぐ通ってしまったということもあり、決して無関係とは思われない、と語っておられた。

(4) 白隠禅師は、見性の真偽の検定法として『遠羅天釜』に「空手把二鋤頭一、歩行騎二水牛一。燈籠跳入二露柱一、仏殿走出二山門一」等の偈をあげている。ＬＳＤを服用すればこれは如実に体験することができる。ＬＳＤはいわばわれわれの通常の自我および世界の枠組を溶かして、原始的というか根源的というか、そういう体験に帰らせることができるのである。魔境の出現も禅修行の一つの階梯であるが、しかしもちろんここに留るべきではない。ＬＳＤの危険はここに留りやすい点である。無難禅師は「男女にかぎらず、まづ見性させて、さてざぜんさすべし、見性十分にいたりぬる時、万事に応ずる事をおしへよ」と説いておられる。ＬＳＤを用いて殻を破っても、坐禅して見性を十分に身につけさせ、万事に応ずることを教えるところまで指導せねばならぬ。この全体の修練の体系が米国のＬＳＤ使用などには第一に欠けているのである。

(5) 一九六三年の秋、フロム博士に招待されてメキシコ大学に講演に出かけ、フロムさんの家で夕食のさい一緒に

なったニューヨークの精神分析の権威ウォルフ博士は、精神分析にLSDとサイロシビンを併用することによって、分析の進行を著しく促進することができると語っていた。二人でフロムさんにLSDを試みるようにすすめたが、フロムさんは「こわい」といっていたのも面白かったが、ともかくこういうことから見ても、禅の修行のある時点に適当に使用すれば、殻を破る一つの方便になることは、十分考え得ると思う。

(6)『死に勝つまでの三十日――小止観物語』を書いた松居桃楼氏と先日会談したが、西洋のある凶悪な犯罪者がいろいろな罰を受け、終いには逆懸りの刑に処せられた。ところがそれですっかり人間が変ってしまったという記録があるが、生理的な調節によって人格が変ることも十分あり得ると思うと語り、LSDも一度試みたいとのことであった。また同氏はギリシア正教の黙想などにも、仏教の禅に近いものがあるのではないかと、言っておられた。

私は〝世界禅〟を語り、〝宇宙禅〟を説くものは、古い伝統の殻だけにこだわらず、カトリックの黙想でも、LSDでも、何でもよいと思われるものは一通り試みるというぐらいの開拓的創造的な気魄をもつべきだと思う。そしてそれが新しい時代の遍参に外ならない、と私は考えるのである。

そうはいうものの私は、LSDなどを研究以上に一般にすすめようとは思わない。無難禅師のように、先ず見性させてというとき、私としては、仁王禅を合理化した石黒法を参考にして工夫を進めるのが第一だと思っているのである。

ここに与えられた問題は〝禅と心理〟で、〝禅と心理学〟ではなかった。禅の心理学的研究としてはいろいろ紹介すべきものもある。しかしこれは既に他にも書いているので、若干の心理関係の問題を少し掘り下げてみるに止めた。諒として頂きたい。

禅と精神分析

加藤　清

禅と精神分析とをつき合わせて論ずるに当っては、何よりもまず精神分析を正しく理解する必要がある。

(1)　精神分析は精神を「もの」のようにきりきざんで、それをいろいろの要素に分けて精神現象を解明していくものとするのは正しくない。ギリシア語の分析（ana-lusis）には「ほどく」「放つ」等の意味があるように、精神分析に対しては精神の「もつれ」をあくまで解いていくというようなイメージをもつのが正しいであろう。

(2)　一般に、精神分析ははなはだ多義的であるといわれる。第一に、精神分析の創始者であるフロイトの精神病理学であり、第二に、精神の深層を探る自由連想法をさすこともあり、第三に、精神疾患者の治療法の一つでもある。また第四には、フロイト以後の分析家によって発展させられたいろいろの深層心理学をさし、第五に、人文科学ないし文学その他の芸術部門に応用された応用精神分析をいう場合もある。

いずれにせよ、精神分析がこのように多義的であるのは、よくいえば、この学問がまだ発展途上にあり、なお活力に満ちていることを示すものであろう。事実、精神分析は完成したものでなく、幾多の科学的治療経験の集積にささえられて今なお精神分析的運動の渦中にあるというのが真相である。

(3)　医学の治療体系の中には、身体療法とならんで精神療法が組みいれられているが、この精神療法の理論として

は、精神分析理論がもっとも整っているのが現状である。しかし、一応完備しているといわれる精神分析理論も、現在多種多様の方向に分立しており、まだ確実な基礎の上に学として確立されていない。従って精神分析学といわれず、いろいろの考え方や理論の総称として精神分析といわれていることは、(2)と関聯して銘記しておく必要があろう。

(4) 精神分析は西洋思想の特徴をよく表現している。アメリカの新フロイト派に属する精神分析家であるエーリッヒ・フロムも指摘するように「それは西洋のヒューマニズムと合理主義の子であり、合理主義では捉えられない暗い力を求めた十九世紀のローマン主義的な探索の子である。遠くさかのぼれば、ギリシァの知恵とヘブライの倫理はこの人間に対する科学的治療的アプローチの精神的な親代りである」とのべている。ただここで注目すべきことは、以上のようにして、精神分析が西欧的風土のうちから生れたことではない。むしろ、精神分析がその西欧的性格にもかかわらず、洋の東西を問わずすべての人間に対して、またあらゆる社会に対して、歴史を通じて一つの人間批判また社会批判として普遍性を持ち続けようと意図したことこそ注目さるべきであろう。このために、精神分析は西洋思想史のうちで地動説・進化論とならんで第三の思想として、コペルニクス的転回の役割を演じたといわれるのであろう。

近年、主として鈴木大拙博士等の著作等に刺激され、禅を単に研究対象とするだけでなく、自らの思想の中に生かそうとする努力が欧米でみられるようになった。鈴木とフロム等の共著『禅と精神分析』もこのような気運の下に生れてきたものであろう。しかし、禅と精神分析をつき合わそうとする意図は、今迄にわが国の精神分析家から生れることはなかったし、また禅になじむもので精神分析に自発的に興味を示したものもなかった。わが国では、非分析的精神療法としての森田療法と禅との異同が論じられたくらいのもので、「禅と精神分析」というテーマはあくまでわが国に逆輸入されて、最近一部の人々に注目されるようになったに過ぎない。

禅がインドの合理性と抽象性、またシナの具体性と現実主義等を渾然と融合さした東洋的な思想を背景にしていることは明らかである。一方禅は宗教であると同時に哲学であり、これに対し精神分析は科学的治療を目指すものであ

る。このように両者はもともと互いに異っている。従って禅と精神分析とをつきあわすことに意味があるとすれば、類似点を探すのみでなく互いに出会わざるを得ないところまで両者をおしすすめる必要がある。この点に関しては多くを論じなければならぬが、紙数の関係上次の二、三の点に限ってのべよう。

無心と無意識。

禅はもともと「心身一如」のものである。その一端は坐禅中にみられる脳細胞の電気生理的活動、その他の身体状態の生理的解析からもうかがえる。(本講座では坐禅の脳波について別章で述べられるのでここでは略す。)いいかえれば、この現象が禅の本質そのものを示さないにしても、禅の本質が露わになっていく過程がいかに精神生理的なものであるかを如実に示している。現在の精神分析は精神身体医学をもその姉妹科学とするようになり、生理的なものへの関心を示している。しかし、禅のようには精神と身体とは一つにならず、いわゆる心身二元論を十分に克服しているとはいえない。禅はこの点で一見精神分析とすれちがっているように見える。むしろ、実際の治療に用いられる自己催眠、あるいは自律訓練法等の方が禅と出会う可能性が多い。即ち、これらは心身一如的自己集中を現わし、禅のヨーガ的側面をうきぼりにしているからである。

ただ、精神分析と禅とが出会うとすれば、精神分析がもう一つの側面として、人間の意識の根柢を探ることを課題にしているのと同じく、禅もまた唯識論風にいうと、人間の意識の根柢を第六識(眼・耳・鼻・舌・身識および一般意識)よりさらに進んで第七末那識(自我意識)、第八アラヤ識(含蔵識ともいわれ、後述するユングの集合的無意識に近い)と掘りさげていったからである。ここでは、やや理論めいたことになるが、この点に焦点を合わせて考察してみよう。

精神分析は上述したごとく、精神疾患の治療を目指す実践的課題をもった精神病理学でもあり、正常な意識ではな

く、異常にしてしかも病的な意識を探求している。しかし、異常な意識は正常意識からは、欠如態としかみられない。従って、このような意識がどうして正常な意識から生れてくるかは、正常な意識から説明できない。そのためには、正常な意識と異常な意識との両者の根柢にたって両者をみる必要が生れてくる。このような事情で、精神分析にはその成立以来、意識を意識の根柢からみようとする意図があった。

現在なお精神分析の決定版はなく、日常の治療経験にささえられて流動しているのも、見方をかえれば、まだ確実にわがものとしていないこの意識の根柢を追い求めているためでもあろう。以下に意識の根柢を求めていったもろもろの試みのうちから、便宜上その代表例をあげて簡単にのべてみよう。

第一に精神分析発祥のごく初期にフロイトから分派したカール・グスタフ・ユングをあげねばならぬ。彼は彼なりに意識の根柢を求めて深層心理学としての「分析心理学」の基礎をかためた。即ち彼はフロイトの個人的無意識のさらに根柢に「集合的無意識」を設けた。ユングはこの集合的無意識について「すべての人間のうちにおいて自己同一であり、個人を越えた本性をもって各人の心的土台をつくり」「能動し受動する主体」であるとのべている。そして、この無意識的主体である自己は、人間の心的生命全体（Psyche—無意識＋意識）の中心としてこれを統制し、意識（この中心は自我）にむかって直接的に派出してくる諸々の原始心像を介して、自我と対立的補償的関係をとりつつ人間の心的生活を自我中心より自己中心の方へ現成せしめていく。この過程は個体化（Individuation）といわれ、精神療法もこの過程上においてなされることになる。

第二には、メダルト・ボスによって精神分析のうちに導入された現存在分析論があげられる。ここでは人間は決して心的主体として捉えられない。人間は「現存在」として理解され、現存在の根本体制は「世界の『内に』あること」とされる。従って意識の底に無意識のごときものは設けられない。即ち、フロイトやユングによって無意識とされたものは、「世界の『内に』あること」としての「現存在」に向ってのさまざまなあり方として解釈される。ボス

のかかる意識の根柢の求め方も、フッサールの「純粋意識の現象学」において「意識の本質」とされた「志向性」から由来するものであろう。即ち、ここでは、「意識」とは「あるものの意識」であって、それ自身とは別な或るものを志向している。従って、このことが「意識」をして「それとは別な他者」から自らを区別して「意識」たらしめられることになる。ただボスは一歩を進めて、マルティン・ハイデッガーの現存在分析学に従って、この志向性が「世界の『内に』あること」としての「現存在」の「存在」である「関心」(Sorge)のうちに、現存在の現在的構成の契機としてさらに基礎づけられるとする。即ち意識の志向性の根柢にこの「関心」を置くことによって開かれてくる世界のあかるみにおいて、いいかえれば共存在また共世界として、はじめて人間は自己実現する現実的な場所を得るとされる。

第三に、フランクルの「実存分析」およびそれに基づく「ロゴテラピイ」があげられる。彼もまた、上述したフッサールの「意識の本質」としてとりだされた他者への脱自的=実存的志向性に注目する。ただしこの場合、他者とは「客観的価値」(ロゴス)であり、彼の立場はむしろマックス・シェラーの影響の下に、創造価値・体験価値・態度価値等を志向する方向に展開され、さらにその根柢に「識られない神への志向」が置かれる。ここに、フロイト、ユングのごとく「意識」の底に「無意識」を置いて治療を行う心理主義的傾向を排し、全人としての人間の「人格的実存」とその「精神性」を強調しようとするフランクルの姿勢がうかがえる。

以上の三つの意識の根柢を求める仕方は、現在主としてヨーロッパでみられる。しかし、アメリカでは精神分析は新フロイト主義として登場し、精神分析は従来からの生物学的傾向を脱し、人間関係論、社会学的、比較文化論的観点を中軸として、社会科学その他の社会人類学をはじめとする隣接諸科学に甚大な影響をあたえると共に、また逆にその成果をとりいれて若い学問として生れかわりつつあることは注目される。ここでは、その代表としてH・S・サリバンをあげねばならぬ。彼によれば、人間の対人関係の体験様式は、原始趨勢（プロトタキシス）・並行趨勢（パラタキシス）・統合趨勢（シンタキシス）の順に段階を

へて発達すると考えられている。そして、この最後の段階で他者にも伝達可能で相互に確認しうる対人関係が成立すると同時に、「人」間として一個の人があらわになるべきとした。しかし、彼はこの個性をもった一個の人が存することに疑問をもった。即ち、一個の「人」間より前に人「間」関係が優先し、個々の人間はその「関係性」のうちに埋もれてしまうと考えた。従って、サリバンは人間の意識の根柢に個人の心的主体よりは、むしろ人間の「関係性」をみるのである。ただこの意識の根柢としてみられる関係性も現存在分析論のいう「世界の『うちに』ある」ことに向っての一つのあり方と比較してみると、これを一層抽象化してみたものといいえよう。このように考えると、サリバンの対人関係論も原理的には現存在分析のアメリカ版とみられないこともなかろう。

その他に、意識の根柢を上述した方向とは一見異った方向に求めていくこともできよう。しかし、その主要な方向は意識の根柢を目指して、第一はフロイトおよびユングのごとく「無意識」という方向に、第二はボスのように「世界の『内に』ある」という方向に、第三は意識されないフランクルのいう神への志向の方向に解釈（aus-legen 即ち明るみに出す）する等の三つの方向に要約されるであろう。

実際本来一であるはずの意識の根柢を求めていく方向が、このように三つの方向に分れて一つに収斂しないのは上述したようにその理由は明らかである。即ち、精神分析がそれ自身最早意識ではないが、しかし、そこにおいて一切の意識を成立させるような意識の根柢を、なんとかして意識のあかるみのうちにもち出そうと試みてきたからである。ただ、精神分析において、意識の根柢を求めてこのような三方向の生じたことは偶然ではないことは注目すべきであろう。即ち「集合的無意識」「世界の『内に』あること」「意識されない神への志向」等が、すでに一つであるべき意識の根柢のうちにもともと含まれて、それぞれの役割を果していたと考えられるからである。従って、意識の根柢といっても、そこから「意識」が成立してくるのみでなく、同時にそこから「世界」が開け、またそこから「神」が現われるのであって、意識の根柢は同時に世界の根柢であり、神の根柢でもあることを知らねばならぬ。

しかしながら、この三方向のうちどの方向においても、意識の根柢であると同時に世界の根柢、および神の根柢であるもの、従ってそれ自身意識でないと同時に世界でも神でもないものが明確には自覚されていない。即ちユングを例にとっていえば、彼が意識の根柢に置いた集合的無意識もそれ自身経験されないものであって、意識にあらわれた原始心像を通して仮定されたものにすぎない。このことはユングの集合的無意識がなお意識の方からみられた意識の根柢にすぎなく、フロイトと同じく意識・無意識といっても、つまり意識の立場にたっているのであって、ここからは意識の根柢であり同時に世界および神の根柢であるものが、根本的に明らかにされないのは当然である。かかる事態はユングに限らず、世界（ボス）また神（フランクル）の立場についても同じくいえることである。これに対して禅では、端的な表現を用いれば、意識の根柢↑世界の根柢↑神の根柢↑非意識↑非世界↑非神を意識の方からも、世界また神の方からもみようとする行き方が一挙に放下され、みるものとみられるもの、また主体と環界（生物的・社会的・文化的）の区別をも絶してこのものになりきる禅（無心）が登場してくる。このようにして、その「無心」において意識の根柢を求める方向でありながら、すでに意識の根柢に含まれていた上述した三つの方向が、その分れる以前において統一的に生きられることになる。また禅的自覚（無心）を意識との聯関の下でとらえて表現してみると、まさにその「非意識＝意識の根柢」それ自体になりきることにおいて非意識が意識の根柢として一切の意識を成立させるといいえる。いいかえれば、あらゆる規定を脱した「無心」は当然ただちに「非意識」として限定されず、むしろ了々常知でありながらも、しかも意識の根柢を求めること自体からも解放されているために、かえってあらゆる意識を現出させるといえる。ただそれと共に、精神分析が意識の根柢を求め続ける極点において再び禅の無心に導かれて、新たに心とからだの一如性を再び問題にせざるを得なくなることは銘記すべきであろう。

禅は今までに医学的治療としての精神分析にも、現存在分析にも、実存分析にも関心を示さなかった。しかし、今後禅はこれらの精神分析の諸派を根本的に支え続けることによって、禅はより現代的に生きたものとなる一方、禅に

よって現代の精神分析がより新たなる活力を与えられるようになることは以上の理論的考察によっても明らかである。

分析的治療状況と問答。

次に以上のような理論的考察から一応離れて、「禅と精神分析」というテーマをもう少し具体的な治療状況のうちに参入している者の身になって論究してみよう。そのためには、参禅に於ける問答と分析的治療状況とをつき合わして考えてみるのがよいと思われる。フロイトは分析療法について「分析がノイローゼ患者について行なっていることは、ほかでもない健康者が他人からの助けなしに自分でやり遂げているのと同じ仕事を行なうのだ」といっている。たしかに分析療法は、健康者である治療者と患者によって自発的につくりあげられた治療状況のうちで展開されていく。即ち正統派精神分析では患者は寝椅子にねかされ、自由連想法の根本原則に従って、ある一定の時間中（一時間内外）連想するという面接法が治療期間中繰返される。しかし、必ずしも自由連想法が用いられるとは限らず、対面面接法の用いられることもある。

しかしいずれにせよ、この状況では、治療者は患者との共人間的な転移現象（フロイト流にいうと、患者がその生い立ちの中で重要な役割を演じた人物、たとえば両親に対すると同じような対人感情を治療者に転移すること、また一方治療者も患者に対して同じことが起る、ただしこの場合には治療者としてこれに対し洞察が必要）を解消して、患者の抑圧（無意識的衝動を意識化しないこと）を除去しようとする。ただ注目すべきことは、このようにして生ずる戦いの場にあって患者は治療者と協力しつつも、結局自らの人生のすべての問題を自ら解決するように彼自身にかえしあたえられていくことである。

一方これと対照的に、ここでいう問答とは老師から問（公案）が出され、これに弟子が答える室内の問答である。この場合、両者は分析的にいえば自我の強い健康人である。従って、この状況が治療の状況とおのずと異るのは当然

である。問答においては、師によって答が拒否されると、彼がある程度禅に習熟している場合には他人によって撃退されたような気がせず、むしろ自分自身によって拒否されると感じ、そこに自分自身の根源に直面する場がひらかれることになる。従って弟子と師との問答でありながら分析状況とことなって、問答の最初からそれが直ちに弟子とその本心との問答となる。禅的に表現すれば、問を発している老師は正位（無心）にあり、問いかけられている弟子は単なる差別、即ち正位から切り離されて迷の中にある偏位に位置するとすれば、本当に答が見出され、問いがそのまま答えとなる場に到達すると、ここに偏正回互が行われ、参禅という形の問答はやむことになる。

以上の問答と分析的治療との比較によって両者の相違は明らかであるが、同時に両者の相関聯している様相も見逃してはならないであろう。即ち分析治療も結局、神経症の病的不安やくるしみを健康人の日常のそれに変えれば分析は終るのである。しかしこれらはどこまでも個人が荷っていくべきものであって、なおこれに悩む人にとっては、分析は再び終りないものとなることもあろう。しかし、禅では問答の場によっても明らかになったように、偏正回互する真の自己に達すれば終りなき問答は止むのである。即ち、終りある分析から終りのない分析へ、そして終りある問答に至る以上、精神分析が終ってただちに禅がはじまるともいえるし、また精神分析状況と共に禅の問答の場は開かれているともいえよう。

精神分析状況においてしばしば経験されることだが、治療的現実を求めて治療者も患者も共に底なしの治療状況のうちにさまようことが多い。かかる場合、禅の無心に開かれている場が重なりあえば、かえってこの治療状況は根柢から支えられることにもなろう。またこの事態は逆にも表現できよう。即ち分析状況はいろいろの分析理論をもとにして、確固とした危さのない基底のあるものとされている。例えば上述したフランクルの客観的価値を志向するロゴテラピーも、従来の平板化されていた分析的治療状況を更に立体化し、ゆるがないものにするという要請によって生れてきたがごときである。しかし、果してそうであろうか。これに対し、禅の役割は治療状況が本来底なしのもので

あることを徹底的に自覚せしめることによって、逆に治療状況のうちで、「無心」に治療者を患者と共にたち続けるように支持するのだともいえよう。

要するに、問答を形式的にそのまま患者との治療状況に導入することはもちろん不適当である。ただ禅問答の真のあり方が精神分析の実践家にとって主体的に会得される限り、この根本的理解が病める人間と共に構成していく治療状況において、治療者の暗黙の、それだけより基本的な治療的かまえとして実現されていくことである。ここにおいて、はじめて精神分析は禅と真に偏正回互する事態を現わしてくる。

その他に禅と精神分析をつき合わして論ずべきことは多々あるが、ここでは次の二つの点について簡単に言及するにとどめる。

一、現境について。禅修行中に現われてくる現境は楞厳経において五蘊によって区別され、各蘊に十種ずつ合計五十に分けられている。現境は禅定力が習熟するにつれて、現われる限り勝相であり、善境界であるが、同時に魔境でもある。従って病的状態に近接する面も多い。ここでは、楞厳経のうちに分類された現境について一々検討することをやめ、精神病理学的に目につく現境の特性の一つについてのべてみよう。現境においては、感覚の過敏、感覚と感情の融合、知覚の相貌化、共感覚、あるいは身体心像の変容、幻覚症、あるいは夢幻的意識等の間脳症の症候群ときわめて類似した状態像を示すことが注目される。これらの状態像は人間の心身一如的な創造的退行を示すことが多く、精神分析的には、精神疾患者にみられる病的退行と比較検討することによって、その知見をただちに治療に応用できることである。何故ならば、病的退行を創造的退行に転換さすようにいろいろ工夫することがとりもなおさず一つの治療になるからである。また一方逆に、このことは禅的自覚の形成過程に於て病的なものが入りこむ危険を精神分析は防止しうることを示す点ともなる。

二、禅に方向づけられた治療の実際について。この療法の場合、いかなる技法をも無差別、無思慮に用いるのでなく、臨機応変に「無心」に、しかも工夫して用いるのが眼目となる。従って、定式的な禅に方向づけられた療法はなく、用いられる技法はすべて精神分析療法、あるいは自己催眠法、その他の非精神分析療法の範囲のうちにあるものである。しかし、禅に方向づけられた療法は、禅＝無心＝覚＝真の自己の働きとしてなされる以上、それは単に洋の東西を問わず人間そのものに対する根源的療法となっているものである。したがって、現在なお個人の独立がかき消されやすい日本の風土に於ては、この療法が実際の治療状況のうちにおいて、西欧とはちがった困難にぶちあたるのである。禅に方向づけられた療法また精神分析的に方向づけられた療法等の日本の風土への適応の問題に関して詳しく述べることは別の機会にゆずりたい。ただこの機会に上述したことからも明らかなように、禅に方向づけられた療法を直ちに日本的精神療法と考えるほど大きい見当ちがいはないということを最後に附言しておきたい。

付記

この小論は、辻村公一氏から多くの示唆のみならず、直接の御指導をいただいた私が、氏との共著「ユングの分析的心理学と禅」（久松真一・西谷啓治両博士監修の論文集『禅の本質と人間性の真理』創文社近刊、所載）のまえがきとしてかくように予定されていたものを要約したものである。紙幅の関係上、あまりにも簡単にしたため意をつくせなかったが、上記の論文を参照していただければ幸である。

参考文献（原著のうち日本訳のあるものはそれのみをあげる）

シグモンド・フロイト『フロイト選集第十五巻・精神分析療法』古沢平作訳、日本教文社、昭和三三年
ヴィクトル・フランクル『識られざる神』佐野利勝・木村敏訳、みすず書房、昭和三七年
メダルト・ボス『精神分析と現存在分析論』笠原嘉・三好郁男訳、みすず書房、昭和三七年

マルティン・ハイデッガー『有と時』辻村公一訳、河出書房、昭和四二年
鈴木大拙、E・フロム、R・デマルティーノ『禅と精神分析』小堀宗柏、佐藤幸治、豊村左知、阿部正雄訳、創元社、昭和三五年
Sullivan, H. S. Conceptions of Modern Psychiatry 1945
Jung, C. G. Von den Wurzeln des Bewusstseins, Studien über den Archetypus. Rascher Verlag, Zürich 1953
土居健郎『精神分析と精神病理』医学書院、昭和四〇年
河合隼雄『ユング心理学入門』培風館、昭和四二年
三浦岱栄監修『精神療法の理論と実際』医学書院、昭和四〇年
鈴木大拙『よみがえる東洋』(禅と精神療法) 読売新書、昭和二九年
J・H・シュルツ、成瀬悟策『自己催眠』誠信書房、昭和三八年

禅とノイローゼ

水谷啓二

私は、かつて若いころに、ノイローゼに苦しみ抜いた体験者である。その典型的なものに、精神医学者として有名な、故森田正馬博士の名づけられた〝神経質〟というものがある。これは、もともと病気ではないのに、自ら病気と思い込んでそれを治そうと焦り、あるいはけっして劣等ではないのに自ら劣等と思い込んで、小乗的な精神修養などにとらわれて苦悩しているものである。それは般若心経にいうところの〝顛倒夢想〟であり、不可能を可能にしようとすることであるから、その迷妄から体験的に解放されないかぎり、いつまでも悪循環をつづけることになる。

それから解放される正しい道は、ただあるがままにあることであり、「自然に服従し、境遇に柔順に生きる」ことである。それは、まことに当りまえのことであるが、真に正しい道は、当りまえの生活を当りまえにいとなむ、そのことの中にあるのである。不安も苦悩も欲望も、そのあるがままに、自己の本来性にしたがって人間らしく生活するとき、心は不思議に自由自在に働き、しかもまことに幽玄微妙に変化流転してゆくことが、体験されるのである。そのときすでに、われわれはノイローゼのとらわれから、解放されているのである。

強迫観念といわれる種類のノイローゼに、長年悩み抜いた現代のある青年の体験談と、それに対する私の批評とを次にかかげておきたい。それを読んでいただけば、ノイローゼというものの正体とともに、それからの解放が、禅の

悟りにも通ずるものであることが、わかっていただけるであろう。もとより、一たび悟ればもうそれでよいというものではなく、それを転機とする、これからの実生活を通じての修練こそ、きわめて大事なのである。

「森田療法を受けてから十日あまり経つ今、いろいろ不安のたねは尽きませんが、やっと、〈そのままでよい。それを取り去ろうとすれば不安は大きくなり、のっぴきならぬほどの恐怖になってしまう〉ということが、分りかけて来ました。以前の私は、〝不安は心の敵〟ぐらいに考え、〈そんなものは絶対に小さいうちにつぶしてしまうに限る〉、というような考え方をしておりましたので、一日中自分の心の状態ばかりが問題になって、かえってどんどん自ら不安を作り出していたように思えます。

また視線恐怖についても、これまでは〈どうしたら、これを治すことが出来るか?〉ということばかりが問題で、相手と話をしていても、〈あるがままでいよう〉とか何とか考え、たえず〈自分を人にどう見せようか〉、〈相手が自分をどう思うだろうか〉ということばかりに終始していました。つまり、話の内容などはどうでもよく、〈ただ視線に対する恐怖だけが治ってくれたらいいのだ〉という、とらわれの見本のような考え方で、苦しい苦しいと、八方ふさがりの気持でおりました。ところが今日、昼休みの運動が終り、運動のことで先輩と話をしている時、その道が全く近くにあった事に気づきました。それはただ、話に身を入れて聞けばいいのであり、話の内容がわかれば自然にそこから離れ、視線などどうでもよくなる、というより、そんなおかしな苦しみに近づくすべがなくなる、ということが体験的にわかったのです。

そこまで行く段取りとして、気になる時は気になる自分のままであるほかはなく、特別そうでないように見せるというふうに見栄を張らず、ただこわいまま、かっこうの悪い自分のまま、これこそ本来の自分であったのであり、少しもそれを恥じる必要も、治す必要もないのだ、ということがわかりました。それなのに私は、〈人に変なふうに思

われるから〉とか、また〈良く見られたいから〉とか、外形をよく見せようとすることばかりに腐心して、人の話の内容に身を入れなかったので、だんだん興味関心の範囲が狭まり、よけいにそのことばかりに心が集中し、それにとらわれていたのだ、ということがわかりました。先生が、〈言葉ではわからない〉といわれた意味が、自分のささやかな体験を通してわかります。そんな微妙な体験を言葉を使って説明するには、言葉はとても不便であり、ある程度のところまで説明することさえも、至難の業だということが分るような気がするのです。

昨日、職場で宴会がありました。私にとっては、いつも宴会がとても不安で恐ろしいものでした。ところが、不安を持ったまま、浮んで来るままにしていると、不思議にも〈取り去らなければならない〉と思っていた恐ろしさは消え、不安な心を全然じゃまに感じなくなる、ということを発見しました。言いかえれば、〈不安を取り去ろう〉と思うその事こそが、じつは不安をつくり出すもとであった、ということを発見したのです。

以前は、〈森田療法で治るということは、不安を感じなくなること〉あるいは〈たとえ不安を感じてもすぐ消えること〉ぐらいに考え、不安心のままであるがゆえに安心なのだ、という境地の意味が分りませんでした。少しくどいかもしれませんが、これは私にとって重大な発見なので、うれしくてたまらないのです。

だから先生が、〈不安でも、気にかかる事でも、それを治すとか、なくするとかいう言葉が実は間違いなのだ〉と言われる意味が、良くわかりました。安心を得ようとすれば、すぐさま不安になり、気になる事を気にすまいと思うその事自体が気にしているという事であるから、治るとか何とかいうことは、あくまでも結果であり、言葉のアヤであって、それを目的にするのは誤りだ、ということにようやく気がついたのです。

どうも、どこかで読んだことのある文章のようになってしまい、うまく書けません。………今思い出しました！〝不安心即安心〟ですね。人は、安心を得ようとしてはいけないのですね。こんなことを書くと、またお叱りが出そうでこわいのですが、たしかに私は今まで、そういういろいろな禅的な言葉にとらわれ、頭で考えたような〝安心〟

の世界が、そして〝安心〟ということがあるのだ、と思っておりましたので、〈神経質が治るということは、そういうことである〉と、なんとなく考えておりました。大へんくどい文章になったかもしれません。申し訳ありません。最近やっと、いろいろのことに興味が持てつつあります。日常生活でも、しなければならないことがたくさん目につきますし、職場の中でそういう事を活かすと、まわりのものがますますよく見えて来ますし、それらに手を出す事によって興味と愛情が湧きます。そして、気持よくなります、

しかしそれだけでなく、将来のことも考え合せ、もっといろいろなことを知りたいと思いますので、この四月から慶応の通信教育を受けようと思っております。今日は、友達がカラーフィルムでとった写真を見て、思わず自分もやってみたくなり、カメラが欲しくなりました。そのほか、だんだん小さいけれども、あれもしたい、これもしたいと、したい事が次第にふえつつあります。あまり良いことばかり書くのがこわいので、このへんで失礼させていただきますが、まだまだ未熟者でありますので、どうぞよろしく御指導のほど、お願い申し上げます。」

右にたいする私の返事。

「こんどのあなたの体験は、本もののように感じます。しかしそれはあなたにとって、新しいスタートであって、今後さらに実生活の体験を積むことによって、一そう深く、一そう正しく、〝事実唯真〟ということが体得されてくるであろう、と思います。これまであなたが、〈不安〉を心の敵と思い込み、それを小さいうちになくしてしまおうとし、またなくすることが出来ると思い込んでいたのが、じつはアベコベの考え方であり、強迫観念の正体であります。そして、〈相手の話の内容などはどうでもいい、ただ視線に対する恐怖だけが治ってくれたらいいのだ〉と思い、それを実現できるかのように錯覚していたのが、禅でいうところの〝顛倒夢想〟であります。あなたもすでに体験的に

おわかりのように、治すにおよばないこと、あるいは治してはいけないことを、治すべきもののように錯覚して、何とか治そうと焦ったために、余計にそのことばかりに心が集中し、それにとらわれて、心の自由を失ってしまったわけです。

あなたも言っているように、〈治す〉とか〈不安をなくする〉とかいう言葉にひっかかるから、そういうことになるのです。言葉をはなれて、事実そのもの、体験そのものになりきるとき、一切の観念の束縛をはなれて、自由になるのです。『碧巌録』のなかの趙州禅師のことばに、「至道無難唯だ揀択を嫌う。わずかに語言あれば、是れ揀択、是れ明白。老僧は明白裏にも在らず」とあります。揀択とは、一方を選び他方を捨てることですが、言葉や観念は元来相対的なものでありますから、それにとらわれると、どうしてもどちらか一方にかたよってしまいます。たとえば安心を得るために、不安をなくしようとするのがそれです。じつは、それは不可能なことであるから、はてしのない悪循環に陥ってしまうのです。至道、つまりほんとうの正しい道は、一方を否定して他方を肯定しようとするところには、けっして開けて来ないもので、不安なときは不安のままに、当面のものごとを見つめ、実行してゆくところに——すなわち比較相対を離れ、あるがままになりきるところに——おのずから開けて来るものなのです。

そこに、〈不安心即安心〉、〈煩悶即解脱〉〈煩悩即菩提〉が体得されるのです。それはけっして、「不安心がすなわち安心である」というような、言葉による抽象的な説明ではないのでありまして、素直に注意ぶかく実際の日常生活をいとなんでゆくとき、不思議にも道のないところに道が開け、いままでの不安がそのまま安心に変化し、煩悶がそのまま解脱になるところの、生きた体験的事実であります。それはたとえば、氷がそのまま水に変化して流れ出すようなもので、心はとどこおりなく、境に応じて自由に流れるようになるのです。『臨済録』に、「心は万境に随って転ず、転ずる処実に能く幽なり。流に随って性を認得すれば、無喜亦無憂なり」と言ってあるとおりであります。

あなたがこの、〈不安心即安心〉という体験を得られたことは、あなた自身にとっても非常に嬉しいことでありま

しょうし、私もまた指導のしがいがあったと思います。しかし、ここでくれぐれも用心してもらいたいのは、〈自分は悟った、もうこれでよい〉などと、思い上らないでほしい、ということであります。強迫観念のとらわれからの解脱は、本人にとって非常に嬉しい体験であり、今までのやり切れないほどのとらわれの苦悩にひきくらべ、身も心も自由になったような感じがし、日常身辺のいろいろのものごとにも、新鮮な興味関心が湧いて来て、生活は活気に満ちて溌剌となり、将来にも希望が湧き抱負が持てるようになるので、すっかり良い気持になり、それから先の精進を怠りがちなものであります。

なるほどあなたは、これまで苦しんでこられた〈観念性〉のとらわれからは、一おう自由になったかもしれないが、自己中心的な肉体的な感覚と感情のとらわれは、うすれはしてもまだまだ根づよくあなたを支配しているにちがいありません。〈見惑頓断破石の如く、思惑難漸藕糸の如し〉といいますが、われわれは見惑、すなわち観念性のとらわれから自由になるに止らず、思惑つまり肉体的な感覚と感情の精進からも自由になってゆくとき、真の自由無礙の境地が開けるのです。そこで、これからの修行についてお話しますと、至道無難禅師の法語に、「禅は第一悟をさきにして、悟にまかせて修行すれば、日々夜々安楽なり。うたがう事なかれ、身の業つきてさとるは、尤にしていたりがたし、さとりを先にして身の業つくすは安くして安し。身なければ直に仏になる故也」とあります。この、憎愛の主体である身がなくなること、すなわち虚空になることが、私どもの人間性成就のために、最も大事なのです。私どもは、肉体に根ざすところの、自己中心的な情念に支配されて、正しい道から外れがちなものですが、そういう情念はありながらも、それに支配されたり、引きまわされたりしなくなってゆくところにほんとうの、人格の尊厳があり、自由の境地があるのです。『臨済録』に〈随処に主と作れば、立処皆真なり〉とあるとおりです。

なお、世の多くの人びとは、禅といえば、いわゆる坐禅をすることだ、と思っているようです。もとより、静かに坐禅して、乱れがちな心をととのえるのも、大事なことでありましょう。しかし、ほんとうの禅は、それだけに止ま

るものではありますまい。とくに私どものような多忙な職業生活に生きている者にとっては、坐って三昧境にひたるだけの禅では、あまり意味がありません。事上の禅といって、職業生活あるいは家庭生活の実際に当り、時と場合に応じて、もっとも適切で敏活な、臨機応変の働きをすることが出来なくてはなりません。

それには、私どもの日常当面する、いろいろの人やものごとに対し、逃げ腰にならないで、静かに見入り聞き入るということが、きわめて大切であります。恐怖や不安に駆られて、逃げ腰になってしまうからこそ、正体を見誤ることになるのです。「幽霊の正体見たり枯尾花」ということばがありますが、逃げ腰になるから枯尾花が幽霊に見えたりして、ますます恐怖心に支配されて萎縮してしまうわけです。暗闇をすかしてじっと実際の事物を見つめていると、自然にものごとの正体がわかり、それにたいする適切な行動も、おのずから生れてくるものであります。学校の試験であれ、責任の重い仕事であれ、自分の当面する事から逃げないでよく見てさえいれば、いつとはなしに本気でそれに取り組むようになり、本気で取り組むことによって、ひとりでに道が開けるものであります。

道元禅師は、「自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり」と言われていますが、私どもはまず自分の当面している事物をよく見つめ、それと一体になる、ということが大事であります。自分の当面している事物が、恐怖心や思い上がり、さては自己中心的な感情などによってゆがめられることなく、〈花は紅、柳は緑〉とあるがままに見え、あるがままに受け取れるならば、それに応ずるもっとも適切な行動や対策は、時と場合に応じて自然に、ひとりでに生れてくるものであります。それは、私どもが生れてのちに習い覚えたものではなく、人間に本来そなわっているところの、まことに不思議な智慧の働きであることを、体験的にはっきり自覚しなければならないと思います。

それとともに私どもには、苦しみ悩んでいる人を見ると、何とかして助けたい、その苦しみをやわらげてやりたいという、同情心もしくは慈悲心が働きます。それも、生れてのちに道徳教育などによって身につけたものではなくて、

本来人間にそなわっているものであり、苦しんでいる人びとや動植物などを見るにつけ、ひとりでに発動して、助けないではおれなくなって来るものであります。なお森田療法は科学的な療法であって、禅から出たものではありませんが、森田療法によって心のとらわれから解脱したあるがままの境地は、禅のそれと通ずるものと思います。」

禅と生理

笠松　章

仏教と科学

仏教、とくに禅は科学を斥けるものでなく、それを包含するといわれる。禅が、それと起源を共にするヨーガと異なるところは、数々の神通力を排したところにある。あきらかに物理学の法則に反する空中飛揚などの超自然力をみとめよといわれるならば、今日の自然科学はヨーガと袂をわかつより仕方がない。生物の進化は、現代の生物学において、ひろくみとめられる定説である。絶対者の神が、はじめに人間と動物をべつべつにつくったという創世記物語を、キリスト教者がそのまま真実であると信じているのならば、これに関するかぎり、かれらは今日の自然科学と共通の基盤の上に立っていない。この点仏教は釈尊にはじまる人間の宗教であるから、その基本思想である縁起・無常・無我などについては、自然科学と背馳するところはすくない。しかしいかに科学と矛盾するところがすくないといっても、宗教である仏教と自然科学が、全く相重なるものでないこともいうまでもない。

がんらい哲学や宗教では、事物そのものの本質が問題となるが、自然科学は自然界のもろもろの事物をありのまま

によくみて、それらの間の関連（法則性）を追いもとめるものである。したがって、ここでえられた自然科学の諸法則は、恒常不変の真理というわけでなく、一部改訂されたり、発展したりするものである。ダーウィンの進化論についていえば、生物界に適者生存や自然淘汰の事実はあるにしても、獲得形質の遺伝説はメンデルの実験によって改訂されなければならなかった。運動のおそい場合、時間の絶対性と空間の絶対性を前提としたニュートンの古典力学は成立するが、光速度を問題にすると、古典的な時の空間構造は成立せず、ここにより包括的なアインシュタインの相対性理論が登場することになった。このように考えると、自然科学はがんらい部分的、相対的真理を語るにすぎないが、宗教は全体的、絶対的真理を説くということになるように思われる。

したがって、自然科学が宗教を対象として何かを発言する場合、宗教の立場からみれば一側面観であることはやむをえないことである。しかし、自然科学の宗教にもとめられない特徴として、自然の事物をありのままに観察し、あいまいなところは繰返し実験してたしかめるという実証性があげられる。また、この実証の過程を一応了解さえすれば、大多数の人が抵抗なく承認することができるという普遍妥当性があげられる。医学がかつて宗教から迷信的医療行為を駆逐したのは、近代医学がこの自然科学としての実証性と普遍妥当性をもっていたからである。宗教が、ときに陥りがちな独断や偏向を是正するのに、自然科学からの発言が役立つこともありうる。

仏教と精神医学

学問から宗教に対して接近するには、これまでのべたような厳密自然科学からの方向ばかりでなく、心理学、社会学などからの途もある。筆者の専門とする臨床精神医学にも、このような立場が含まれているので、これについてのべなくてはならない。宗教的行事である祈禱・念仏・坐禅などを対象とし、これを外的な人間の客観的行動として取

上げることもできるが、このさいは内的な精神的体験が問題であろう。精神医学でも、その対象になるのは、患者の身体症状ではなく内的体験である精神症状である。これを脳や身体機能と関連してみる精神医学の中での身体医学的研究も可能であるが、精神症状をそのまま経験的事実として、精神医学の対象とすることもできる。しかし、この場合精神現象は原則的には一回きりの生起であるから、自然科学のように実験によって立証することはできない。このため精神現象間の法則には、主観的判断などのある程度混入することはさけられない。しかし精神症状を、ありのままに事実に即して取扱うことにより、科学のもつ基本的態度は失われないと考えるのが、精神医学者の一般的立場である。

このような広義の科学まで取入れると、仏教と科学の矛盾はすくない。「縁起」を、何回か生れかわるという輪廻説でなく、〈これあれば、かれあり、これ生ずれば、かれ生ず。これなければ、かれなく、これ滅すれば、かれ滅す〉――すなわち万物がしかるべき条件があって生起するという相依説であるとすると、自然科学の基本思想である因果律に通じるものである。この相依説からは、無条件の存在である絶対者は生れてこないから、天上界の神や身体内の霊魂は否定されることになる。宇宙の万物は常住不変の存在ではなく、生滅流転してやまないという「無常」の思想も、相対性原理などの近代の科学思想にも通じる。この「縁起」や「無常」の思想から人間をみると、われわれは、身体からみても精神からみても、恒久不変の存在ではない。ここに自己を実体とはみない「無我」の思想が生じる。

ここまでにのべてきた仏教の基本思想は、科学とも矛盾しないほど合理的であり、また現実の生活に照らしてもきわめて現実的である。しかし、この思想だけを無反省に採用するだけでは、刹那的な享楽主義や自然主義にも通じ、仏語でいう、いわゆる「自然児の外道」に陥り、宗教は生れてこない。ここで改めて人間世界を直視すると、そこには自己中心的な我欲がうずまき、これが現実の人間不幸の源泉となっている。この現実を「苦」ととらえて、これから解脱し自由で静寂な「涅槃」の境地する道を説くのが宗教としての仏教であろう。釈尊の初説法といわれる「四諦説法」もこれで、これによってはじめて宗教としての仏教が誕生したことは周知のことである。

この仏教の説法に類似しているのが精神医学の精神療法である。精神病やノイローゼなどで、本能、衝動の欲求不満や、人間の有限性に対する実存不安が、意識的、無意識的な「縁起」となって精神症状が発呈することがある。精神症状の不安緊張を、医師と患者の人間関係を通じて、軽減ないし解消しようとするのが、精神医学の精神療法である。ここでいろいろの精神療法を紹介し、これと仏教の立場を比較すべきであるが、この問題は本稿の主題である「坐禅の生理」とは直接の関係がなく、また筆者は別のところで、この問題についてくわしくのべる予定もあるので、ここでは、精神療法と仏教とにみられる自己についての考え方を比較しながら、両者の差異をのべるだけにとどめる。

(1) まず精神療法についていえば、催眠療法はいうにおよばず、S・フロイドの精神分析の自由連想や転移、C・R・ロジャースの来談者中心療法の非指示的受容でも、精神療法を始めるにあたって、治療者は患者に対し「自己」についての反省をもとめる機会がすくなく、もっぱら病訴を治療者が受けいれるだけである。これに対し、仏教では「自己のよりどころは自己のみである」(法句経)「仏道をならうというは、自己をならうなり」(正法眼蔵・現成公案)などにみられるように、自己についての主体的な反省が強調され、これが仏教への導入である「発心」、あるいは「菩提心」をうながすことになる。法然、親鸞の日本浄土仏教にみられる「罪悪深重」「煩悩熾盛」などの人間観も、自己反省の契機とみることができる。まえにのべた精神分析、来談者中心療法など西洋の精神療法に比較して、日本固有の精神療法である森田療法や西本伊信氏の「内観法」では、その初期段階から自己に対する反省の機会が織り込まれ、精神療法であっても宗教としての仏教に接近を示していることは興味がある。

(2) まえにのべたように、精神療法　とくに西洋の精神療法についていえば、その初期段階で、患者の「自己」についての自主的な反省がつよく要請されないが、治療経過がすすむにつれて、現実社会における理性的な自己認識が問題となり、これに対するふかい洞察によってはじめて治療が完成すると考えられている。ここでいう自己は、心理学でいう自我であって、生物としての人間が、身の危険を回避し、その利益をまもるため、人間のもつ生活の知慧

をはたらかせて獲得したものとされている。この自我の強化によって、患者のもつ精神症状は消退し、現実社会への適応も可能になるとする。一方仏教の説くところによると、自我は浅はかな人間の知性の所産であり、つくりあげられた虚像にすぎない。まえにものべたようにこの自我が我欲・我執・我愛などを生み、あらゆる「苦」の「縁起」となる。かかる自己中心的な自我を脱却し、「無我」の境地に到達するのが真の知性である「仏の大智」であって、これによって人間が救済されるというのである。この自己観の差異は、一方が医療行為としての精神療法であり、他方は宗教としての仏教であるためでもあるが、それよりも東洋と西洋における人間観の相違が大きく影響しているように思われる。このため、さきにのべた日本の諸精神療法には、患者の治療像として、仏教で説くような「無常」「無我」が加味されているように思われるが、これについての詳論はさける。

以上のべた縁起—無常—無我—涅槃の思想系列は、人間の自己形成の道とみることができるが、仏教の基本思想には、これに利他行である「慈悲」の加わることが注目される。すなわち「上求菩提」から「下化衆生」を指向する。小乗仏教から大乗仏教への発展である。精神医学も、多くの患者の病気を治療し、病気をやわらげるという医学のもつヒューマニズムの基礎があるかぎり、医療を利他行の一種とみることもできるが、これをただちに宗教のもつ利他行と同一視することはできない。もちろん医師個人として「仏の慈悲」を実践することは自由であり、むしろ推奨すべきであろうが、これと職業としての医療行為の実践との間には自ら境界がある。この分限をあいまいにしないだけの医師の自戒と謙虚が必要であろう。

ここで大乗仏教とともに展開した仏教思想の新しい方法論に言及する必要がある。原始仏教で好んで用いられた分別とよばれる分析的方法に代って、般若経の空思想に基礎をおく直観的方法が重視されるにいたったことは周知のことである。本稿の主題である禅の旗じるしである「不立文字」「教外別伝」「直指人心」「見性成仏」は、この直観的方法を駆使してはじめて可能となる。生と死、自と他などの二元対立から脱却して、「一切衆生悉有仏性」の仏性で

ある真実の自己に到着する途は、自らが直接体験して直観する以外に方法は残されていないからである。精神医学は、患者の内的体験を経験的事実として直接学問の対象としているだけに、その診断や治療にあたって、ここでいう直観的方法を採用するのにそれほどの抵抗をもっていない。K・ヤスパースの了解精神病理学は、患者の内的心理は、心理学的明証性の有無によって、直覚的に了解できるとしている。L・ビンスワンゲルやE・ミンコフスキーの現象学的精神病理学では、E・フッサールの哲学からの影響をうけ、分析的な自然科学的立場その他は、いわゆる括弧にいれ、生きた精神病者の根源的本質を直接的、全体的、総合的に一挙に理解しようとする立場をとっている。しかし、これらの立場も、精神医学が医学の一分科としてもつ実証性、普遍性の基本的性格については、自然科学ほど厳密でなくとも、それを全面的に放棄したわけでない。したがって、われわれがここで仏教の基本的修行形態である坐禅を、研究の対象として取上げる場合も、宗教家の立場からすると、本稿のはじめにのべたような意味で坐禅に対する一側面観であるという批評は、甘んじて受ける慎重さはもっているつもりである。

坐禅の生理

仏教がインドから中国にわたるにつれて、知識の仏教から現実的、実践的な生活の仏教となったといわれる。禅ではこの性格がもっとも顕著で、行住坐臥における「行」が大切であり、坐禅はその「行」の基本形態である。この中国の禅のうち看話禅では、「公案」を話題にし、師家と学人の間に生じる人間関係から「禅機」をえて「見性」に達することが問題である。この直観的「見性」体験も、これを経験的事実とみるかぎり精神医学の対象となることはまえにのべたとおりである。しかし「只管打坐」の黙照禅の方が精神医学からの接近がより容易であるように思われる。「身学道というは、身にて学道するなり、赤肉団の学道なり」（正法眼蔵・身心学道）。「道をうることは、まさしく身を

もつてうるなり。これによつて坐をもつぱらにすべしと覚えすゝむるなり」（正法眼蔵随聞記）などにみるように、ここでは、「心学道」より「身学道」が大事とされているので、一応身体的側面から坐禅を医学上の研究対象とする道が残されているように思われる。もちろん、ここでいう身は「身心一如」「身心脱落」の身であって、けっして身心を分離した身でないことはいうまでもない。

以下のべる坐禅の生理学的研究も、多くは曹洞系の修行者の方々の協力によっているのもこの理由によるのであるが、小数ながら臨済系の修行者、および両派の在家の修行者もふくまれている。

つぎに、坐禅時の修行者の身体的側面を調身、調息、調心にわけ、それらについての今までしられている生理学的所見の概略をのべることにする。これらを理解するためには、生理学の予備知識も、ある程度まで必要であるが、枚数の関係で割愛したことを最初におわびしておかなくてはならない。

調身

坐禅の身構えには結跏趺坐と半跏趺坐があるが、ここに『正法眼蔵・坐禅儀』の一部をかかげておく。

「結跏趺坐は、右のあしを左のもものうへにおく、左のあしを右のもものうへにおく、あしのさきおのおのもゝとひとしくすべし、参差なることをえざれ。半跏趺坐は、ただ左のあしを右のもものうへにおくのみなり。衣衫(えさん)を寛繋して斉整ならしむべし。右手を左足のうへにおく、左手を右手のうへにおく、ふたつのおほゆびさきあひさゝふ。両手かくのごとくして身にちかづけておくなり。ふたつのおほゆびのさしあはせたるさきを、ほそに対しておくべし。正身端坐すべし、左へそばだち右へかたぶき、前にくぐまり後へあふぐことなかれ。かならず耳と肩と対し、鼻と臍(ほそ)と対すべし。舌はかみの腭(あぎと)にかくべし。息は鼻より通ずべし。脣歯あひつくべし。目は開すべし、不張不微なるべし。かくのごとく身心をととのへて欠気(かんき)一息あるべし。」

この結跏趺坐については、九州大学、秋重義治教授、およびその門下による生理、心理学的研究があげられる。結

跏趺坐の姿勢で、禅僧が素人と比較して、身体の動揺のすくないことが、身体の重心の移動のすくないことからも証明されている。修行者にとって結跏趺坐はまことに安定した姿勢であるということができる。またこの結跏趺坐の姿勢を維持するのに役立っている筋肉群の筋電図（筋肉の活動の電気的記録）によると、その活動の程度は立位と臥位の中間にある。あとでのべるように坐禅時の脳波所見（脳活動の電気記録）によると、脳の活動水準はある程度低下するが、どこまでも低下し睡眠に陥るわけでなく、坐禅中はある水準を保持している。この結跏趺坐の姿勢に必要な筋群から誘発される適度の刺激が、末梢からの上行神経を伝って脳に達し、脳活動水準の過度の低下を防止しているものと思われる。

調　息

呼吸は半随意的、半不随意的運動であるために初心の修行者から多大の関心がもたれる。この調息についてまず『坐禅用心記』の一部をここにかかげておく。

「調息の法は暫く口を開張（ひら）いて長息なれば長に任せ、短息なれば短に任せ、漸漸に之を調へ、稍稍として之に随ひ、覚触来る時自然に調適す。而して後、鼻息は通ずるに任せて通ずべし。」

この『坐禅用心記』でも、まえの『正法眼蔵・坐禅儀』でも、坐禅中の呼吸法については、ごく自然に鼻を通じて行うというだけで、特別の指示は筆者の知るかぎり見当らない。

ところで東京教育大学杉靖三郎教授、およびその門下生、前記秋重教授ら、および筆者らの研究では、坐禅中の修行者の呼吸は、個人差があるが、総じて胸式から腹式へ移り、呼吸数を減じる傾向がある。杉教授によると、「個人差はあるが、一般に腹式が主体である。呼吸波は毎分二―五回と少く、平均毎分四回である。吸息は約五秒で呼息は約十秒と長く、この時間関係は坐禅中ほとんど変化しない。」まえにのべた秋重教授らによると、「呼吸型は禅宗派によって必ずしも一定でないが、禅僧および修行者の坐禅中の呼吸数も呼吸量も、かれらの平常安静時、あるいは一般平

均成人と比較してすくない。呼吸時間は吸息時間とくらべてはるかに長い。」
まず、坐禅中の呼吸型として、吸息よりも呼息のはるかに長い腹式であるのが特徴的である（ただし女性の修行者についてはこの所見は一様でない）ということができる。この腹式呼吸の強調は、わが国独特の健康法である岡田式静坐法、藤田式息心調和法、二木式腹式呼吸法、あるいは現代中国の気功療法とも相通じるところがあり、東洋的健康法としてまことに興味のあるところである。藤田式息心調和法の現在の指導者である村木弘昌医博によると、腹圧のかかった呼息によって、腹腔内諸臓器から胸腔内心臓への血液の還流がよくなるといわれる。このような循環系へのよい影響があるにしても、博士のいわれる腹圧のかかった呼息では、横隔膜は収縮下降のままで弛緩上昇がおこらず、よわい胸郭縮小筋群の働きによって、胸腔内加圧がおこるだけであるとすると、そのさいは、呼吸の主要な働きである肺内のガス交換に、肺気腫の場合のような、多少の機能不全がおこるのではないかと心配される。
これはまえにのべた日本的健康諸法にみられる腹式呼吸に対する筆者の見解であるが、これには多くの問題があり、将来の研究課題である。
さて坐禅時にもこれと類似の現象があることは、前の研究でも観察されている。呼吸数が顕著に減少すると、肺によるガス交換が不十分になり、身体内に多少とも酸素不足が生ずるのではないかということである。（このため坐禅の前後に口を開いて大きな呼吸をしたり、時間を二、三十分から一時間ていどにして、「経行」をおこなったりする必要が生れるのでないかと思われる。）この酸素不足が調心の指標である脳波所見と比較してどんな意味をもつかはあとでのべるとして、この酸素不足を代償するためか、呼吸数の減少に比して脈搏数の減少はすくなく、ときに増加することもあるということである。これは血液の循環をすみやかにすることによって酸素欠乏を自動調整する人体の自然な反応であろう。
まえにのべた杉教授らは、禅僧にマスクをつけてもらい、ダグラス・バック法によるガス代謝を測定した。その成

績は、「坐禅開始後一分前後にして毎分酸素消費量は低下して、定常状態を示し、坐禅終了と共に速やかに回復する。代謝率は基礎代謝の七五―九五％で、平均八五％である。住職や雲水の体格は一般に小さく、皮下脂肪も少なく、接心生活の影響もあって、一般に低い基礎代謝値を示しているのに、その八五％前後に坐禅時の代謝が低下するということは、坐禅姿勢や脳波の成績から考えて、坐禅時の脳のエネルギー消費の顕著な低下が考えられる」とある。

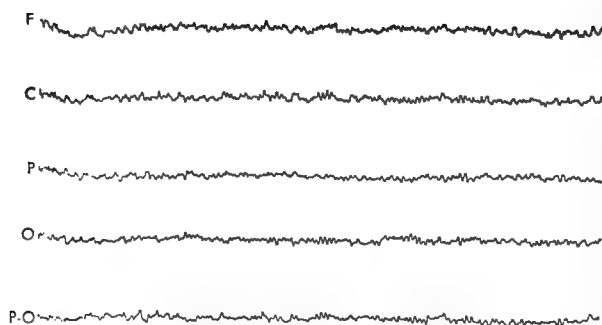
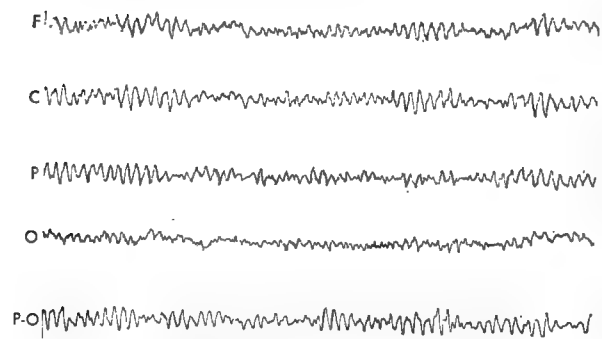
呼吸数の減少からも推測できることであるが、杉教授らの研究によって、坐禅中の人体のエネルギー代謝は基礎代謝に比して七五―九五％に減少することがわかった。坐禅の姿勢を維持するためには、ある程度のエネルギー消費が必要であるから、これを差引くと坐禅中身体、とくに脳のエネルギー代謝の減少はこれ以上であると思われる。これをあとでのべる坐禅時脳波にあらわれた脳活動水準の低下とあわせ考えて興味のある所見である。

調心

ここでも『正法眼蔵・坐禅儀』の一節をかかげる。

「諸縁を放捨し万事を休息すべし、善也不思量なり、悪也不思量なり。心意識にあらず、念想観にあらず、作仏を図することなかれ。坐臥を脱落すべし。」「兀兀と坐定して、思量箇不思量底なり、不思量底如何思量これ非思量なり、これすなわち坐禅の法術なり。坐禅は習禅にはあらず、大安楽の法門なり、不染汚の修証なり。」この修行者の内的体験は坐禅の核心であると思われるが、これの生理学的ないし精神医学的研究については筆者らは数々のべてきたので、ここでは多くを省略させていただき、要点だけをのべておくことにする。また、生理学的研究といっても現在では、精神の主座は脳にあるとされているので、坐禅時の脳波（脳活動の電気的記録）をのべるのであるが、これの予備知識の解説もここでは省略させていただく。

坐禅中の典型的脳波像の経過を第一図でおみせするが、その変化は活動型から安静型に移行すると概括できる。脳波の専門語でいうと、開眼にもかかわらずα波の出現→その連続性と振幅の増加→α帯域内での周期の延長→最終段

階でときにみられるθ波の出現である。われわれは曹洞宗、臨済宗および在家の修行者約五十名のご協力をえて坐禅中の脳波を記録することができたが、それを通覧して上記の一連の脳波変化が坐禅時の一般的特徴であろうと思われる。もちろん例外的に目立った脳波変化を示さないこともあれば、この一連の変化が必ずしも順序を追って進行しないで、ある段階、例えばα波の連続出現のところにとどまっていることも多い。しかし、この脳波上にみられる段階的変化と坐禅の修行年数や師家によって評価された坐禅の進歩とが大体において平行するという結果もえられている。

第一図　I　坐禅前の賦活型脳波，F は前頭部，以下 C，中心部，P，頭頂部，O，後頭部，P-O，頭頂一後頭部の脳波。

第一図　II　坐禅開始後 50 秒の脳波，開眼にかかわらずα波が出現している。

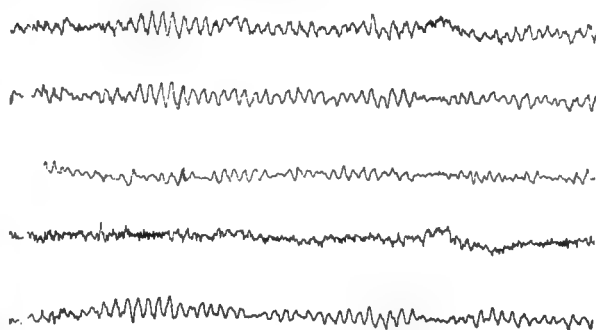
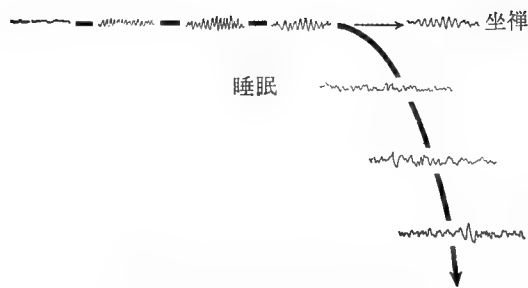
第一図　III　坐禅開始後 8 分 26 秒，α波の振幅が大きくなっている。

第一図 Ⅳ 坐禅開始後 27 分 10 秒，α 波の周期が多小のびている。

第一図 Ⅴ 坐禅開始後 27 分 30 秒，周期がさらにのびて，θ 波がみられる。

第一図 Ⅵ 坐禅終了後 2 分，坐禅の余韻が残って，α 波がまだみられる。

この坐禅時の脳波変化は、前にのべた通り脳波学的には脳の活動水準の低下を示すもので、この時の被検者の精神状態は安静から休息の方向にすすんでいるとみてよい。坐禅の修行は、われわれからみるときびしい戒律のもとで、相当の苦行ともみられるが、いわゆる〈坐禅は安楽の法門〉といわれるように、煩悩につながる分別知を排した静寂な涅槃の境地を目指しているとすると、この脳波所見は当然の結果である。

しかし、ここで当然おこる問題は、脳の活動水準低下についでおこる眠気、ないし睡眠への移行である。われわれ

の被検者のうちには、ときに眠気の脳波をみせた初心者もいたが、この眠気は坐禅では昏沈とよばれて、きびしくいましめられているところである。この眠気ないし睡眠と坐禅の進行が、脳波上区別できるであろうか。われわれはこの点についていろいろ検討を加えたが、結論を模図化して示すと第二図の通りである。図中上方の脳波所見の推移は、前からのべている坐禅時にみられる一連の変化であるが、睡眠変化はこの経過の途中から離れて、したがって、坐禅と睡眠の脳波上の推移は、最初の歩み出しは同じでも、途中から別の途を歩むということになる。

外国人から坐禅としばしば混同されるものに催眠状態があるが、これも散乱とよばれて坐禅の修行ではきびしくいましめられているところである。この催眠の脳波像は大体において正常覚醒と大差のないというのが一般の定説である。とくに他者の暗示で、被検者に活発な幻覚のおこるような状態では、脳波上に活動型すら出現するので、坐禅脳波とは容易に区別される。

坐禅
睡眠

第二図　坐禅中の脳波変化と睡眠脳波

しかし、「静かに……」「だんだん睡くなる……」などの暗示によって脳波上に安静型の所見を示すことも当然ありうる。催眠には他者催眠と自己催眠とがあり、何れも暗示性の亢進が特徴で、このため正常覚醒時と比較して、身心両面にいろいろな異常所見の出現することは周知のことである。「だんだん静かになる……」という自己暗示が脳に及び、その活動水準の低下をもたらすこともありうるので、この自己催眠と坐禅を、今までのべた脳波所見だけで区別することは困難である。

ところで光刺激によって安静型脳波は活動脳波に代る。この刺激は光にかぎらず、その他の感覚刺激でもよい。一般に短い感覚刺激によって一たん消えた脳波上のα波は、しばらくたつと再び現われる。すなわち脳波が活動型から安静型にかわるのである。この間の時間を測定すると、外来刺激に対して脳、したがって心がどんなに反応

するかを表す一つの標示となりうる。この時間が長ければその刺激は脳に長い影響をあたえたことになり、逆に短ければ短い効果におわったことになる。この実験を対照者四名、坐禅に経験のふかい師家三名におこなって、音刺激に対する脳波上にみられる安静型脳波抑制時間の消長を図に表わしたのが、第三図と第四図である。ここでは対照者では初めの数回で音刺激に対する慣れの現象が生じ、抑制時間は急激に下降しているが、師家では多少の動揺はあっても比較的恒常的な抑制時間を持続しているという結果を示している。

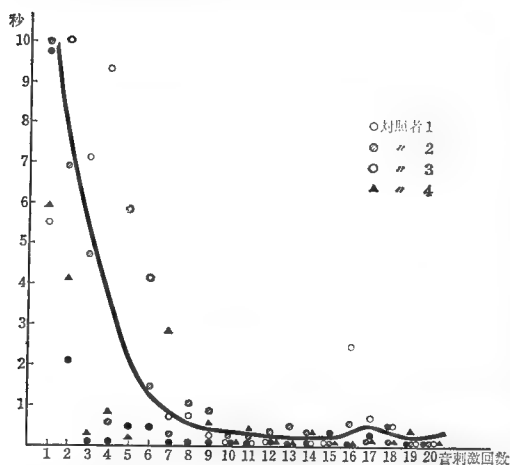
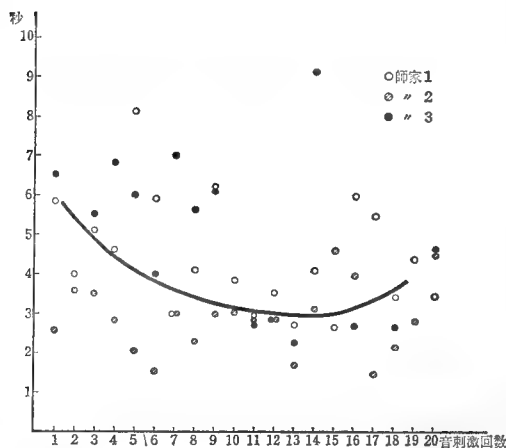
すべての実験的な心理学的研究についていえることであるが、被検者の体験を後から内省的に陳述していただくことが、研究結果を意味づける上に大切である。われわれは被検者である師家の一人から、次のような内省をきくことができ、これにつよく注意をひかれたのである。

「ただいま聞かされた音は一つ一つよくわかった。平常よりもむしろはっきりしているくらいであったが、音を音として聞き流しておいた。ちょうど街路上で行交う人々はよくわかるが、知人でもないかぎり、特別の感情をもってふりかえらないのと同様の心境であった。」

坐禅中の禅者の体験としては当然のことであろうが、この体験と、われわれのえた脳波上の所見と、まことによく符号している。すなわち、師家では音刺激は、単なる音として毎回二—三秒の効果にとどまり、対照者のように、音を音以外のものとして聞いたような反応の延長もなければ、音に慣れて音を音として聞かないような反応の消失もみられない。要するに坐禅中の脳波現象は安静状態を持続し、これに何んらかの心的加工の加わった跡がみられなかったわけである。結局、これを禅の言葉でいえば〈自己をわすれ〉、〈身心を挙して声を聴取する〉、〈身心一如〉の坐禅では、音は音としてありのままに〈現成〉するのであるが、これが坐禅中の脳波像の上にも実証されている。この音の体験には、前の音からも、後の音にも影響がないので、〈前あり、後ありといえども前後際断〉した〈而今(にこん)〉の体験でもある。ハイデッガー哲学の立場からいえば、過去をふくみ、未来をはらんだ現在が連続して流れる通俗的時間

でなく、その都度、時間として熟する、本来的・根源的な時間の体験でもあるともいえる。このような人間の〈本性〉を〈行〉として〈現成〉するのが坐禅であろうが、これが脳の機能として、脳波というような近代科学的な標示にもあらわれていることは、まことに興味のあるところである。

最後に一言申しのべておきたいことがある。近時、欧米の諸国で禅に対する関心がたかまりつつあるが、伝統、とくに言語の異なった諸外国に、禅を正しく伝えることは、われわれの少ない経験をもってしても至難のことである。ところで脳波その他生理学的検査にみられるような科学的知見は、万国共通の国際語のような性格をもっているので、これを使って、外国人の禅についての理解を容易にすることもできるのではないかと考える。われわれの研究成果が、

師家（開眼）と対照者（閉眼）の連続音刺激による活動型脳波出現の差異を示す。対照者は速かに，音刺激に慣れ，α波抑制時間が消失するに対し，師家は毎回ほぼ規則正しいα活動型脳波出現の時間を示している。

第三図　4名の対照者に音刺激を連続20回（15秒間隔）きかせ，そのα活動型脳波の出現時間を計ったもの。縦軸は抑制時間（秒），横軸は音刺激の回数。

第四図　3名の師家に同様に音刺激を連続20回（15秒間隔）きかせ，そのα活動型脳波の出現時間を計ったもの。

この目的に多少でも役立つならば幸いで、〈衆生済度〉の仏の慈悲にも副うものでなかろうか。

参考文献

笠松　章「脳波と東洋的沈潜」(『精神身体医学講座』) 昭和三三
笠松　章「坐禅の脳波」(『精神医学最近の進歩』) 昭和三五
佐藤幸治「坐禅の脳波学的研究」(「現代のエスプリ・禅への招待」〈第五巻、二五号〉) 昭和四二
An Electronce Phalographic Study on the Zen Meditation (Zazen) (Folia Psychiatrica et Neurologica Japonica. Vol. 20, No. 4, 1966)

世界の中の禅

総論

藤吉慈海

禅は東洋とくに中国・日本において、その生きた姿を発揮したが、元来、禅そのものは時間空間的制約をこえるものである。周知のごとく、今日では「世界の禅」と言われるように、禅に対する関心はひろく全世界的なものとなっている。しかし、すでに指摘されているように、禅に類似した思想や宗教や芸術等は、いろいろな形で世界の各地に見られるが、それらは禅や禅が生み出した禅文化とはその本質を異にするものである。将来はいざ知らず今のところ、禅や禅文化というものは東洋独自のものであると言わざるを得ないであろう。

まず禅のオリジンとも言われるインドのヨーガ Yoga にしても、その思想や実践のなかには禅に類似したものもあるが、また一面、非常に異った点が見受けられる。たとえばヨーガヴァーシシタ Yogavāsiṣṭha に見られるジーヴァンムクティ Jīvan-mukti の思想は肉体をもったまま到達する解脱の境地であって、それは禅のさとりにきわめて類似している。事実この書物の中には、そのような境地に到達した人々のことが書かれていて、インド人と禅の話をすると、彼らはすぐに、それはジーヴァンムクティだと言う。たしかにヨーガヴァーシシタではジーヴァンムクティにいたる七つの段階が示されていて、それは禅の『十牛図』や『六牛図』等と対比されうるし、その最後の段階は真実の自己の自覚であるという。しかしインド哲学の諸派においては、このジーヴァンムクタ Jīvanmukta の状態について必ずしも同じ見解を有するわけではない。

ジーヴァンムクティすなわち生きている間に得られる解脱はシャンカラなどは可能態として考えたのみで、彼自身はこの語を用いていない。したがってインド哲学諸派でも肉体のある間に得られる解脱と肉体の死後に得られる解脱とを分けて考えた。肉体のある間は完全な解脱の境に入ることはできないと考えるからである。肉体のなくなった解脱はヴィデーハ・ムクティ

Videha-mukti といわれるが、このような考え方は仏教の有余涅槃と無余涅槃の考え方に非常によく似ている。ともあれ、ヨーガヴァーシシタではヨーガすなわち真実の自己の自覚の道は、(A)限定的であり不完全である個の否定と(B)完全であり普遍的である真実の自己の肯定とである。われわれの個はその根柢において同一のものである。それは知性や感情や意志からなりたっているが、真実の自己は単に絶対的祝福であるのみならず、絶対的休息であり、また絶対的意識でもあるという。

そして、その実践法としては、(1)われわれが単なる個人ではなくして無限な絶対であるとの確信をもつこと、(2)欲望、執着、好悪、得不得、個在観念等を否定すること。すべてこれらのものは本能的であり、また感情的なものである。この否定的なプロセスと共に、(3)平静、同胞観、万物と一体であるとの宇宙的感情、恍惚境に近づきつつある真実の自己への愛などの積極的な陶冶をも要求する。次に、(4)生々とした息すなわちプラーナ prāṇa の不断の呼吸においてあらわれる生命の不断の活動を止める実践である。つまり息を止める瞬間が意識における休息の経験に対応するから、呼吸を調節し、それを一時的にせよ止めることによって無心とか無意識の状態に入ることができるようになる。大体このような実践によって真実の自己の自覚にいたると説く。

このように見てくると、インドのヨーガと禅とが非常に似ているようであるが、また全然違ったものであると言わねばならぬであろう。その言葉はよく似ているが、その意味する内容がやはり異るし、最も大きな違いは禅に見られる『十牛図』で言えば第十入鄽垂手がないことである。もちろんヨーガヴァーシシタでは智慧と慈悲とを説いているが、禅の究極的境地である真実の自己の自覚が活潑々地の活動となってあらわれる点はきわめて乏しい。やはり梵我一如の体験は一つの休息であり祝福であり恍惚境であって、生き生きと現実の世界にかえってくる面が乏しいと言わねばならぬ。インド哲学に一般的な世俗性の否定や解脱への要求の強さはいいことに違いないが、それがいわば往相面に止まって現実の世界への還相面にかける点が弱いのはまことに遺憾である。禅とヨーガとの相違の面でもそれがきわめて顕著にあらわれているように思われる。

次に仏教国といわれるタイ・ビルマ・ラオス・カンボジャ・セイロン等でも、近年、瞑想法がさかんになってきているが、これは主としてサティパタナ・スッタ Satipaṭṭhana Sutta（念処経）にもとづく瞑想法である。これはいわゆる小乗仏教――この言葉は大乗仏教から言うのであって、あまり用いない方がよいが――すなわち南方に伝わるテーラバーダ（長老派・上座部）仏教の瞑想法である。禅は大乗仏教の所産であるから、これらの南方仏教の瞑想法ともかなり異るところがある。

タイのバンコックにワット・マハータートという大きなお寺があって、ここはその瞑想法の一センターである。数十名も入る建物の中は冷房装置が完全になされていて、人々はアームチェアーに掛けて楽な姿勢で瞑想をしている。時々、指導をする僧が話をしていることもある。また、ある時は仏像のまわり

を静かに歩きながら、自己のあらゆる動作に注意（念）を集注する訓練をしている。いわゆる行住坐臥、サティ sati（注意深いこと、すなわち念）とサマーディ samādhi（心の固定、すなわち三昧）とニャーナ ñāṇa（洞察）の能力を発達させるための訓練である。このような瞑想の訓練を日夜続けうる人は、まもなくウダヤバヤ・ニャーナ udayabbaya ñāṇa という四智の最初の智を得るようになると説くのである。この瞑想法は必ずしも坐ることを要求せず、行住坐臥の瞑想を強調するので、僧俗を問わず普及している。しかし、この瞑想法も実際にはかなり困難であって常に自分の手足の動きや心の状況に注意を集注することは容易ではない。これを強制することは仏陀の説かれた中道に反するという批判もある。事実、そのような強制によって神経衰弱に陥った人もいるようで、これにかわるような指導法もいろいろ行われている。

しかし、南方仏教の瞑想法は三昧に到達するまでの方法は大同小異である。そして、その実習法は、わが国の禅堂のような厳しさや気魄というようなものは感ぜられない。多くの比丘や瞑想法の指導者にもあってみたが、境涯の深さを直観させるような人にもあまり出合ったことがない。ただ戒律を保っているせいか、比丘のなかには永い間に身についた寂静さを感じさせる人はいる。それは特に瞑想法を実践したからというよりも、戒律を守ることによって、自ら体得された戒体というようなものであるかも知れない。元来、戒は定と慧との基盤になるものであるが、現在、南方仏教諸国では戒に比し定と慧とはあまり重要視されていないように思われる。あのような戒律を保ちながら定と慧とが実践されたら、すばらしい境涯が発揮されるように思うが、それが見られないところに問題がある。戒律と禅定と智慧が互いに密接に関係しあって修せらるべきであるのに、これらがばらばらになっているせいであろうか。禅はこのような仏教のあり方に対して批判的であり、ただちに仏教の根源に直参し、現実を宗教的に生きる溌々たるものと言えるであろう。

禅がその本来の姿をもっともよく発揮した中国では、今日どのような状態にあるか知るよしもないが、私が近年訪問して知り得た限りでは、中国仏教圏に属する南ベトナムや香港、台湾では今日もなお念仏禅がさかんである。中国の仏教は雲栖袾宏等によって禅浄一致が言われ、禅と念仏が双修せられるようになったが、今日でも坐禅のあい間に阿弥陀仏を礼拝し称名念仏をしている。このような念仏禅に対しては白隠等も厳しく批判しているので、日本の禅者からは異流とか異端として非難されるが、必ずしもそうではない。日本でも鈴木正三のごとき、禅と念仏を双修し、独自の境地をひらいた人があったことは周知のことである。すでに田辺元博士が言っていられるように、日本仏教の起死回生のためには新しい念仏禅がおこらなければならぬと思われるが、その面からも禅と念仏との自覚的な双修ということを真剣に考えてみなければならぬであろう。

中国では、その思想的特徴の一つである円融思想や融合思想から、禅と念仏はおろか、仏教そのものが儒家や道家の思想と融合して発展した面もあるが、中国における禅と念仏との双修

には、別に確かな理由も考えられるであろう。ただそれが、現世においては坐禅をして悟りを求め、来世には極楽に往生するために念仏を修するというのでは、あまりにも功利的で、堕落仏教と言わざるを得ないが、自覚的に禅と念仏を双修した人々の間には、確乎たる根拠もあったのであるから、一概に非難することはできないであろう。

中国においては、そのような念仏禅の問題のほかに、老荘思想や道教にみられる瞑想法と禅との比較の問題がある。特に『坐忘論』に見られる実践法や、それによって得られる境涯と禅との比較等、興味ある問題がのこされているが、すべて割愛して欧米における禅の問題に入りたいと思う。

さて、欧米における禅への関心は深浅いろいろあるが、まだ禅が欧米に根をおろしたとか、欧米の禅ができたと言うことはできないであろう。なるほど Zen とか Satori というような言葉はしだいに一般化してきているが、全学連 Zen Gakuren が禅の学生と間違えられたりもする。世界を行脚してきて禅ブームなどどこにもないとうそぶく老師もいられるが、欧米人のなかにも真剣に禅を求めて坐禅をしたり、公案を工夫したりしている人はかなりある。もちろん、まだ好奇心の域を脱しない人も多いが、真剣に道を求めて参禅する人の数はしだいに増加してきている。ただ、これに答えうるりっぱな禅の指導者がいないことが最大の悩みである。

さて、このような禅への関心をたかめた最大の理由は、鈴木大拙博士の厖大な禅に関する著作と、その禅的人格に負うところ大であるが、欧米人の宗教的欲求にこたえうるものが禅そのものにあると思われたからであろう。すなわち有神論的なキリスト教に対する現代人の不満が、無神論的な宗教としての禅への関心をたかめたとも考えられる。アメリカで禅に関心をもつ哲学の教授はこう言った。「唯一なる神が天地・人間をつくり、天の一角にあって常に人間を監視している。その重圧がたまらないのだ」と。キリスト教の神は愛であるとともに正義の神である。人は神の愛と救を信じ、神に祈るのであるが、心のかたすみでは神のさばきをおそれている。神の支配から逃れたいという欲求は人間の心の中から取去ることのできぬものである。神の支配・神の重圧からの解放を願う現代人が、「神の死」神学を語り、ティリッヒ教授のいう神律的宗教から禅的自律の宗教へとその関心を移したのではあるまいか。

一九五七年九月から翌年四月にかけて、私は久松真一博士に随行してハーバード大学神学部における久松博士の「禅と禅文化」に関する講義やゼミナールに参加した。その期間中、当時ハーバード大学教授であった故ポール・ティリッヒ博士と久松博士との間に三回にわたる対談が行われた。その第一回目の会談のときであった。ティリッヒ教授は久松博士に向って開口一番、「私は毎日多忙で心のおちつきが得られない。大学の講義のほか、各地の講演や説教に招かれ、その原稿を飛行機の中で書かねばならぬ程の忙しさです。したがって私の心はいつもさわがしくおちついていません。どうか禅の大家である久松博士、私に心のおちつく方法を教えて下さい」と率直に言われた。キ

リスト教界における最も有力な指導者の一人であるティリッヒ博士のこの発言には、久松博士のみならず、その場にいた通訳のデマルチノ君も私もいささかおどろいた。ティリッヒ博士の「組織神学」は定評のあるもので、ラインホルト・ニーバーと共にその高名を謳われていた人である。

しかしその日のティリッヒ博士の態度には率直に言って何か不安なものが感ぜられた。たしかに博士は当時、講演を聞いていられる時でも、対談中でも、しばしば左右をふり向き、じっと落着いていられないという風であった。ともあれ、その日の会談はキリスト教と禅との対話という風のものであったが、神律的立場に立たれるティリッヒ博士は、究極的関心 ultimate concern というような人間性の根源に関する深い思索の点では久松博士と非常に近づきながら、ついに議論は平行線を辿らざるを得なかった。あくまで二元的な神律の立場に立つティリッヒ博士は「究極的現実 ultimate reality に干与 participate することはあっても、私が究極的現実であるとは恥かしくて言えない」と言われる。これに対し久松博士は「禅は干与 participation ではない。私は恥かしくて究極的現実とは言えないとおっしゃるが、その究極 ultimate というのは辱かしさの入った究極であって、本当の究極ではありますまい。善悪の判断の入った究極なら本当の究極ではないのです」と応酬される。これにはティリッヒ博士も「それはそうです」と首肯された。久松博士は真の仏は「無相の自己」Formless self だと言われる。無相の自己は精神的にも物質的にも形なき故に、あらゆる形をとりうる。そのような「形なき自己」が「真実の自己」True self であると言われると、なかなか理解しにくいらしい。それでは自己分裂に陥りはしないかとか、形なき自己とは幽霊のようなものかと質問される。しかし禅とは、すべての人がこの「形なき自己」にめざめることである。「形なき自己」が「真実の自己」であることを自覚するために坐禅をするのだというと、いくらかわかるようである。

ニューヨークのグリニッチ・ヴィレッジに近い北米第一禅堂 The First Zen Institute of America で久松博士が禅の講演をされたことがある。講演がすむと一婦人が感激してこう言った。「私はこれから先生がおっしゃったように、How are you? とか How do you do? と挨拶されたら、私の真実の自己を問われたと反省します。この you は単なる『自我』ではなくして『真実の自己』でなければなりませんね。ありがとうございました」と。博士は用意してあった「人類の誓」の英訳を彼女に手渡された。それは次のようなものである。

人類の誓

私たちは　よくおちついて　本当の自己にめざめ
あはれみ深いこころをもつた人間となり
各自の使命に従つてそのもちまへを生かし
個人や社会の悩みとそのみなもとを探り
歴史の進むべきただしい方向を見きはめ
人種国家貧富の別なく　みな同胞として手をとりあひ

誓つて人類解放の悲願をなしとげ
真実にして幸福なる世界を建設しませう

ここに言うまでもなく「よくおちついて」とは坐禅によって本当のおちつきどころにおちつくことである。そこに「真実の自己」が自覚されて真のおちつきを得る。真実の自己は無形無相であるから「形なき自己」である。仏教的に言えば「仏性」の自覚であり、「般若の空智」とか「智体」とか「自仏」と言ってもよい。そのような自己は「智体悲用」とも言われるように、智慧を体とし慈悲をそのはたらきとしている。形なき真実の自己にめざめると自らあわれみ深い心が湧き、個人や社会の悩みに対する慈悲のはたらきがなされる。禅は仏教であるから、この智慧と慈悲とを基本とする宗教である。しかるに、このことが誤解されて禅には倫理がないとか、禅者は現実から逃避すると見られがちである。私共もそのような批判を欧米でもしばしば耳にした。たしかに従来の禅は、この無相の自己の自覚の方向にのみ専念して、慈悲の面を忘れていたようである。禅的人間とは、否、全人類は「よくおちついて本当の自己にめざめ、あはれみ深い心をもつた人間」でなければならぬ。それが最も基本的な人間の立場である。そして今度は「各自の使命に従つてそのもちまへを生かし」各個人が個々円成しなければならぬであろう。そして「個人や社会の悩みとそのみなもとを探り」その悩みを根本的に解決しなければならぬ。そのためには「歴史の進むべきただしい方向を見きはめ」る見識をもち、「人種国家貧富の別なく、みな同胞として手をとりあひ」、いわゆる全人類の立場に立って「人類解放の悲願をなしとげ、真実にして幸福なる世界を建設し」なければならぬ。

このような積極的活動の面が忘れられると、禅は結局、現実逃避的な神秘主義的汎神論だと誤解される。眼を半眼にして坐禅しているすがたは、欧米人の目には陶酔境にあるとしか写らない。「真実の自己」にめざめると言っても、それは絶対者との神秘的冥合としか理解されない。そのような陶酔から覚醒するところに禅の本質があるのに、禅は永い間、ヨーロッパの神秘主義と同一視されてきた。久松博士もその点を考慮して、この私が「真実の自己」にめざめることが基本的な重要性をもっているが、禅はそこにとどまってはならない。「真実の自己」にめざめることは、自他平等の立場、すなわち「全人類の立場」に立つことであり、歴史のなかにありながら歴史を超えた深いあわれみの心をもって、歴史を変革して行くこと、換言すれば宗教と歴史とが一つになったような歴史を創造してゆくことであると強調される。博士は欧米でも、これが本当の禅であり、真の禅者はこのような人でなければならぬと力説された。それはひとり禅者の誓であるのみならず、人類全体がそのような誓をなすべきであると訴えられた。博士帰国後、その主張は、

無相の自己にめざめ　To awake to Formless self
全人類の立場に立ち　To stand on the standpoint of All-mankind
歴史を超えて歴史をつくる　To create Superhistorical

の頭文字をとってFAS協会（FAS Zen Institute）として誕生し、活潑な活動を開始した。従来の禅が「無相の自己」すなわちFの方向に深まるのみで、全人類の立場に立ち歴史を超えて歴史をつくるA・Sの方向を軽視したことは、たしかに欠陥であるがこれは禅に限ったことではなく、仏教全般について言えることである。

それで禅が真に世界の禅となるためには、単に無相の自己にめざめるだけでなく、全人類の立場に立ち、新しい世界倫理の高揚と歴史を超えて歴史をつくる方向に積極性を発揮しなければならぬであろう。もはや国家・民族・階級の利己主義は許されなくなった。世界は全人類の立場に立って新しい世界国家を建設しなければ、人類全体が破滅の危機にさらされている。その意味においてFAS禅が本当の禅のあり方を示していることは注目しなければならぬであろう。もちろん、そのような働きをするためにはまずFの徹底的自覚が必要であるが、それすらもなかなか達成されないのが実情である。そこに禅の難点があると言えば言えるであろう。欧米人の禅によせる関心はしだいに深まり、もはや単なる好奇心の域を脱しているが、それでもなお真の禅者を欧米人の中に見ないのは、禅がやはり選ばれた人にのみ許される狭き門だからと言うべきであろうか。

われわれが滞米した頃は、ビート禅とかスクェア禅とか、いろいろもてはやされた時代であった。鈴木大拙博士の日常がニューヨーカーという雑誌に詳しく紹介されたり、久松真一博士がライフ誌に大きく出たり、禅は欧米雑誌の寵児であった。私たちがケンブリッヂに滞在中、ソ連がはじめてスプートニクをうちあげたので、故ケネディ大統領があわててMIT（マサチュセッツ工科大学）の教授連にハッパをかけて宇宙開発の進捗を促した。そのせいかわれわれも某科学者の家に招かれて、発明家グループが禅に興味をもっていることを知った。彼らは技術屋のみならず、芸術家・小説家・文学者・哲学者等、直接発明に関係のないようなものまで加えて、一つのテーマについて雑談をするそうである。たとえばオープンという語について、いろいろの角度からその言葉の意味や使用法や実例等を語り合う。そうしているうちに、何かインスピレーションが得られ、新しいアイデアが湧くそうである。

そこで、禅の師家が弟子をさとりに導くためにどのような指導法をしているか、その実際が知りたいというのである。言葉によるか動作によるか、どうして疑団というようなアポリヤに弟子を追いこむのか、そしてその疑団はどうして破れるのか、彼の質問はそのあたりに集注した。たしかにそれは発明とか発見とかいうようなことに従事している人に何か暗示を与えうるかのごとくであった。彼は針鉄の輪に糸でつるした折鶴のような小さなおもちゃが風のまにまにゆっくり廻るのをぼんやり眺めながら、時々、放心状態で、われわれの話を聞いていた。もちろんその会話は知らぬまに全部録音されていたが……。

禅に対する関心の最も強いのは、精神病学者や精神分析学者や精神療法に従事している医者や心理学者である。彼らは禅の

さとりの境涯がどのようにして得られるのか、その方法が精神病の治療法に役立ちはしないかという期待からである。素人が考えても軽いノイローゼくらいは一月くらい坐禅をしたら治るように思うし、精神病患者でもうまく指導すれば禅で治癒するかもしれぬと考えられる。悟境に達した人たちの語録を読んだだけでも、心の悩みの大部分は吹きとぶように感ぜられるから、精神病学者や精神分析学者等が禅に興味をもつのは当然のことである。事実、機械文明の高度に発達した大都会に住む人間の大部分は多かれ少なかれノイローゼ気味だし、また軽い精神病患者も多いと言われる。したがって大都会には精神病の治療に従事する医者の数も多い。しかも彼らの大部分はその治療法に確乎たる自信がなく、患者に接しているうちに自分自身がおかしくなってくると告白するくらいである。エーリッヒ・フロム博士をはじめとするこのグループは鈴木大拙先生の指導をうけ、先生はメキシコまで出張して彼らに禅の話をしていられた。

このほか、平和主義に徹するキリスト教の一派であるクェーカーの人たちが禅に興味をもっている。彼らは各地に散在するミーティング・プレースに集まって瞑想をし、互にその間に得たインスピレーションを語り合っている。私共が訪れたペンシルバニア州のペンデル・ヒルでは禅に興味をもつ人も多かった。事実、その中にはブリントン博士のようなキリスト者としては珍らしく枯れ切った境涯の人もいて、宗教的体験の共通性を感ぜざるを得なかった。しかしその瞑想法を見ると、きわめて自由な姿勢で椅子にかけ瞑想しているが、坐禅のような厳粛さや気魄は感ぜられない。瞑想中に突然誰かが自分の体験を語り出すと、じっとそれを聴きながら瞑想を続け、一人の話が終ると、しばらくしてまた誰かが語り出す。瞑想は一時間余で終ったが、瞑想がすむとお互に隣人と握手して部屋を出る。如何にもなごやかなものであるが、これは禅とはかなり違ったものだと感ぜざるを得なかった。

禅は単なる瞑想法ではない。瞑想によって人はたしかにある種の体験を得る。インドのヨーガで得られるジーヴァン・ムクティも現世において得られる解脱の境地である。これらが禅の悟境と同一視されるのも無理からぬところがある。仏教にも「現法涅槃に達した比丘」のことがしばしば出てくるが、仏教から見た外道のなかにも「現法涅槃」というのがある。しかしこれは仏教のそれとは違って、諸天が微妙な五欲の楽しみに執着して、それが涅槃であると思っているようなものを指すようであるが、瞑想法によって得られる一種のエクスタシーは禅の悟境と誤認されやすい。インドの昔のみならず、今日の欧米でもＬＳＤというような薬を飲むことによって、そのような恍惚境に入るので、それを悟りと間違えて、苦しい坐禅をしたり、わけのわからぬ公案で苦労するより、この薬の方がてっとり早いと考えるわけである。このようなものが禅でないことは言うまでもないが、日本の禅僧でもお酒を般若湯と言ってよくのんだのだから、ＬＳＤを笑うわけにもゆくまい。これに対して禅を苦行的に考え、何でも四角四面に規則通りの修行をすることと思っているのがスクェア禅というのである。

また一時さわがれたビート禅というのは、ビート族という日本の太陽族のような連中が、既成の道徳や規範を全部否定して、それらに執われず自分の思うままに振舞うことが禅の悟りだと考える一派である。ビート族はアメリカの西部に多かったが、このような傾向はいわゆる実存主義者と称する人々や、今日のヒッピー族や瘋癲族のなかにも見受けられる。中国においても禅僧は奇行にとみ、どこか寒山拾得のような、ものに執われぬ格外の風格があった。今日のヒッピー族や瘋癲族にも、禅ではないがそれに類似した一面がある。世間の常識をこえて、それに執われず自由奔放に生きることが禅だと考えるのである。そのような傾向は芸術家のなかにも見受けられる。芸術家は禅に何かがあると感ずる。とくに東洋芸術の根柢に禅があると考える人が多い。たしかに禅僧の書いた墨蹟や絵画や、建築・庭園・茶道・能等いわゆる禅芸術といわれるものは禅を根柢とするものであるが、東洋の芸術がすべて禅を根柢としているわけではない。ともあれ欧米の抽象画が禅画に近い性格をもっているので、その比較についても論じられるが、その根柢が異ることは言うまでもない。欧米の抽象画はたしかに既成の絵画の観念を破って、デフォルムしたり、自己の内的なものを直接的に表現しているところに禅画のもつ不均斉・簡素・幽玄等の性格に類似するものがあるが、その根柢にあるものが全然異っている。禅画は禅そのものの表現であるから、一見して漫画か諷刺画のように見えることもある。事実、禅画を見たある外人があれはカーツーン（漫画・諷刺画）だと言ったそうだが、それは決して漫画や諷刺画ではない、禅そのものの絵画的自己表現というべきであろう。真の禅者にしてはじめて画きうるものであって、禅体験のない抽象画家がどんなに真似をして画いても、それは禅画ではない。また音楽家や作曲家等も禅に興味をおぼえ、作曲や演奏の上にそれを表現しようと試みているが、それもただちに禅芸術ということはできない。

久松博士は欧米を巡って、ブレイクの風景画やカンディンスキーの抽象画に興味を示された。多くの画家に接しその作品を見て、すぐさまこの部分はおもしろいと言われる。そこは調和がとれて無理がないが、他はそれが毀れていると評されることが多かった。禅者はそれが禅芸術であるかどうか、直観的にすぐわかるはずのものであるが、禅芸術以外のものでも禅芸術のもつ七つの性格、すなわち不均斉・簡素・枯高・自然・幽玄・脱俗・静寂のうちのいくつかをそなえていると、禅芸術と間違われることがある。久松博士はその点が非常にはっきりしていて、禅芸術のもつ七つの性格はそれぞれ禅の無法・無雑・無位・無心・無底・無礙・無動と相応すると説明された。このような禅芸術への深い理解はフランス人が一番しっかりしているように感じた。パリのミュゼ・ギュメで禅芸術のスライドを映写した時、久松博士が自ら土瓶に生けられた茶花を土壁にかけた写真をうつした時など、何の説明もなしに聴衆から歓声と拍手が湧いた。

ドイツでは留学中の辻村公一教授の通訳で、久松博士はハイデッガー教授と三回あって話をされた。禅研究家のグンデルト

教授や抽象画家のアルコプレー氏等も参加し、ハイデッガー教授の司会で禅についてのゼミナールも催された。米国で鈴木大拙先生も久松博士と談話中、「ハイデッガーは禅に来るね」と言われたことがあるが、あとで久松博士も「禅に対する関心もいろいろあるが、ドイツ人のそれが一番根柢がある」と言われた。非神話化で有名なブルトマン教授にもハイデッガー教授の紹介でお目にかかった。老教授は慎重に自己の立場をのべ、私の言う非神話化とは聖書の中の神話を取除くことではなくして、神話に含まれた意味を主体的にどう受けとるかにあると述べられた。そして「禅にとっては歴史ということが難かしい問題になりはせぬか」と言われたが、久松博士は対談のあと、「禅はもっと徹底した非神話化をやっている。非神話化は神そのものをも非神話化しなければならぬ」と述べられた。

フランスではガブリエル・マルセルや東洋学者のドミエビル教授等とも対談されたが、スイスでは深層心理学のユング教授を訪ね、しばらく対談された。その記録はいろいろ問題を含んでいるが、私自身直接ユング教授から仏教のアラヤ識についてもっと詳しく知りたいと言われたことが印象的だった。ユングの言う集合的無意識とか潜在意識というものが仏教のアラヤ識と極めて類似していて、特にそれが転じて大円鏡智となるところが、ユングの興味の中心であろうかと思った。禅はよく「八識田中に一刀を下す」などと言うが、この煩悩や妄念の根源をなすアラヤ識を如何に一刀両断して悟道に達するか、そしてそれが唯識説でいう転識得智とどのように対比されるか、深層心理学的に解明することもまた、一つの重要な学問的課題である。禅はこのような深層心理学者からも非常な興味をもって、その解明を待たれている。近年、禅者の脳波の測定等がなされて科学的にいろいろの分野から禅の研究がなされているが、最近米国で問題になっている「神の死神学」等にも何らか禅への接近が見られるように思う。それは既成のドグマから自由になろうとするキリスト教内部の自己解放運動であって、ブルトマンの非神話化からさらに一歩前進してきているからである。それにつけても禅はもはや僧堂の中にのみあるのではなく、茶道や能等の諸芸を通じて世俗の世界に解放され、墨蹟・絵画・建築・造庭等のいわゆる禅芸術を通して世界的に関心をよんでいる。また学問の世界においても、人間の根源的主体性への探究が自ら禅への関心をよび、今や世界的にいろいろの角度から研究され、かつ互いに影響し合っていることを忘れてはならぬ。それにつけても禅が単に主体性の確立のみにとどまらず、全人類の立場に立ち全人類のための倫理を確立し、新しい歴史の創造に貢献することを大いに期待したいと思う。

アメリカの禅

阿部正雄

「何が真理か、僕はそれを求めているのです。僕がゼンに興味をもつのは、われわれ西洋の哲学やキリスト教が教えるところよりも、ゼンの中に人間にとっての真理があると思うからです。」ある学生は私にこういった。

「われわれは、スズキの書物を初め、ゼンについて英語で書かれたあらゆる書物を繰返し読みました。そしてゼンは、書物を通して知的に理解するだけでは、駄目だということがわかってきました。ゼンについての書物や講義は、もうたくさんです。われわれがそれを体得するために、是非しなければならないのは、ザゼンなのです。」夫人だけではなく、七歳と九歳の二人の子供にも教えて、毎朝一家中坐禅をくんでいる、高校教師M氏の、これは、言葉である。

ある精神分析医は、テーブル越しに体をのりだして、問いかけてきた。

「L・S・Dをのむと、ドクター・スズキが書いておられる『サトリ』と同じ状態に入るのですよ。われわれにとって苦行のようなザゼンをしなくとも、これからは薬の力で『サトリ』に入ることもできるのではありませんか。」

「キリスト教では、この地上での生活は、来るべき神の国への準備、未来のための過渡的なものということに、結局はなりますが、ゼンでは今此処という現在そのままが絶対である——僕は、このゼンの立場に非常に惹かれるのです。しかし、そこでは、倫理的な判断の規準はどこにあるのですか。また無心（ノー・マインド）を説くゼンは、結局不可知論（アグノスティシズム）になるのではないでしょうか」と、ある大学院学生。

一九六五年夏、十年ぶりで再び訪れ、約一年間滞在したアメリカで、筆者は一再ならず、このような言葉を聞いた。十年前でもこれに類する言葉を全く聞かなかったわけではない。いや当時でも、極く少数の人ではあるが、よく禅を研究し、それなりに理解している人もなくはなかった。しかし、禅について多く耳にするのは、これらの言葉よりはもっと素朴なものであった。この十年間に、アメリカにおける禅は、いろいろな問題をふくみつつも、ある深まりを示してきたのではないかと思われた。

一

今次大戦直後、アメリカは、いわゆる自由陣営の指導者として世界の動きに重大な責任をもつに至った。アメリカ人達は、自国とヨーロッパの関係を新たな眼で見るようになると共に、従来一部の人を除いては、ほとんどその眼のむけられることのなかったアジアに対して、新鮮な好奇と深い関心の眼をそそぎ始めた。対日戦争を経て、当面した中共の出現、インド初め東

南アジア諸国の相つぐ独立とその後の諸動向は、航空機等々の発達に伴う距離感の極度の縮小と共に、アメリカにおけるこの傾向を助長した。アジア諸国は、単に地図の上の存在で、歴史的文化的には空白な地域であるのではなく、西ヨーロッパよりもはるかに長い歴史をもち、また高度で多彩な様々な文化をもつ地域であることが、初めて実感されてきた。米ソの対立の深刻化、いわゆる冷戦時代の到来は、アメリカ人のアジアへの関心を奪うどころか、かえって促進した。その上に戦後に始まったアメリカの宗教復興は——戦後においてヨーロッパでは一種の「非宗教化」が進行中であるが、アメリカでは当時逆に「宗教化」が進展した(1)——米ソ冷戦の激化に伴い、反共産主義イデオロギーの有力拠点を「宗教」に求めようとする国内の気運につれて、一九五〇年代に入るや、にわかに高潮に達した。このことが、多くのアメリカ人をして十字架のそびえる教会に赴かせると共に、さきのアジアへの関心とむすび合って、少なからぬアメリカ人の間に、未知の東洋宗教への新たな興味と関心をひきおこした。日本のジャーナリズムが、しばしばアメリカにおける「禅ブーム」として報ずる現象は、さしあたっては、このような背景のもとに起った一つの事態に外ならない。

筆者が初めて渡米留学した一九五五年から五七年にかけての頃は、既にいわゆる「禅ブーム」が進行中であった。こちらが日本人だとわかると、すぐ禅や茶道のことをきかれるが、何も知らないので答えに困るとは、日本人留学生達が集った席でよく出る話であった。当時筆者の留学先きのコロンビア大学では、鈴木大拙先生が講義をしておられ、筆者も毎週出席して、外人に対する先生の御講義振りを親しく拝聴する機会にめぐまれた。またそこで禅に関心をもつ多くのアメリカ人達とも親しくなった。先生は、筆者のいた最初の年度(一九五五—五六)は「禅仏教の哲学と宗教」、次の年度(一九五六—五七)は「華厳と禅」という題目で講義をされた。その講義は、ロダンの芝生にあるフィロソフィー・ホール七階の角、七一六号の教室で、毎週金曜の午後五時より七時まで行なわれた。教室は四、五十名が入れる程度の長方形のセミナー・ルームで、壁面にはジョン・デューイの写真がかけてあった。先生の講義は一般にも公開されていた。殆ど毎週、席がないほど聴講者があり、学生よりは学外からの聴講者の方がはるかに多かった。その中には芸術家や天文学者、心理学者やエンジニア等もいたが、中年の家庭婦人も少なくなかった。エーリック・フロムも折々出席し、道教学者張鍾元博士は、ほとんど欠かさず出席していた。先生はメモやノートを手許に、考えながらゆっくり講義されたが、質問に対しては、しばしば禅機のひらめく直截な答えをされた。「ドクター・スズキの講義は洞察にとんでいて面白いが、何よりその人柄に魅せられる」とは多くの聴講者の語るところであった。

親しくなった友人達と、講義のあとキャンパス内の食堂で夕食を共にするのが常であった。この、禅に熱心なアメリカの友人達の話を聞いていると——彼らは常に悟り(サトリ)や公案(コーアン)、老師(ローシ)や坐禅(ザゼン)、見性(ケンショウ)等の日本語を会話の中でそのまま使っていた——しば

しば、一度は訪れるべき禅の聖地であるかのように語られていた。すなわち、日本各地の僧堂には、臨済や徳山のような禅匠達がいて、集った雲水に対し活潑潑地に棒喝を行じており、日本人はすべて禅を体得していて、茶や花の心得があり、サトリを開くためには是非ともこの国、日本に行かなければならないかのように。筆者はそのような時、日本の禅の実情を語るのにしばしば困難を覚えた。もちろん中には、日本の禅の実情をよく知っていて、それに批判的な人もいたが、それは例外的であった。

鈴木先生は御高齢にもかかわらず、コロンビア大学以外に各地の講演に応じられ、至る所で二百三百の聴衆がつめかけた。先生の数多くの著書はいうまでもなく一般に広く読まれていたが、その頃、ニューヨーク大学ウィリアム・バァレット教授が、禅の全貌がわかるよう先生の厖大な著作より幾篇かの論文をえらび、Zen Buddhism と題して、当時盛んに出始めたペーパーバックスで出版した。(Doubleday Anchor Books) 非常な売行きということであった。

同じ頃、ある新聞にこんな漫画がのっていた。テーブルによりかかった一人の男が、うなだれて「離婚したいが、ワイフにやる慰藉料がない」と吐息。相手の男が「それなら、ZENで行け！」——このような漫画が一般の新聞に出るところをみると、当時既に禅への関心は一つの立派な社会現象になっており、しかも一部の人々の間では、禅は人生のどのような困難な問題でも立ち処に解決する東洋の神秘的な魔力のようにうけとられていることをば、この漫画は、アメリカ人の間で法律上社会上深刻な問題である離婚とむすびつけて、皮肉ったのであると思われた。たとえその受取り方がどのように浅薄であっても、一般の新聞にこのような漫画が現われる程、広汎な人々の間に禅への関心がもたれているということは、十二、三年前の時点においては、ヨーロッパではみられない、アメリカ特有の現象ではないかと思われた。

しかし、このような現象を目して日本のジャーナリズムがアメリカにおける「禅ブーム」とよぶ時、何か「禅」のみがアメリカにおいてブームをひきおこしているかのような印象をうけるかもしれない。しかし禅についてと同様な、またはそれに近い現象は、インドのヨーガを初めとする他の東洋の宗教についてもみられたのであり、またその後も当時に劣らずみられるところである。例えば、禅についての講演に多くの人がつめかけるとしても、聴講者のすべてが、禅にだけ関心をもっているのではない。今日禅の講演を聴いている人が、明日はヨーガの講習会に参加し、その次の日はラーマクリシュナ・ミッションの会合に出席する——そのような関心の流動的な人が極めて多い。アメリカの街角のどこにでもあり、おそらくアメリカで最も庶民的な店であるドラッグ・ストアには、たいてい禅や仏教のペーパー・バックスに並んで、論語や老子の道徳経の英訳、ヨーガやウパニシャッドの解説書のペーパー・バックスが、コーランやバイブルのそれと共に——そしてその他諸々の本と共に——置いてあるが、老子やヨーガの本もよく売れているというこ

とであった。したがって、もしブームとよぶならば、「東洋宗教ブーム」とよぶべきで、「禅ブーム」はそれの一環である。さらにこれらの現象の背後には、さきにのべた東洋への関心の昂揚と、一種の「宗教ブーム」が、重なり合っているのである。いわゆる「禅ブーム」といわれる現象は、こうした大きな動きの中で捉える必要がある。ただし、そうではあるが、禅への関心を、また単純に、一九五〇年代を中心とする「宗教復興」とのみ同一視することは正しくないし、東洋宗教への関心の中で禅の占める比重が大きいことも、また見のがせない事実である。

二

では、冒頭にふれた、この十年余りの間にみられる、「アメリカにおける禅のある深まり」は、——それのふくむ問題と共に——どのようなところに見出されるのか。それはさしあたり、日本文化とむすびついた禅（むしろ禅的アイディア）の日常生活への摂取、芸術、思想、精神分析学等の諸分野への禅の滲透、キリスト教と禅との対話の進展等に見出される。

アメリカ人の家庭に招かれると——特に日本を訪れた家庭の場合にそうであるが——居間や応接間を直接床の上に坐るように模様がえをしたり、窓にすだれや障子をはめ、庭には岩を置き砂を敷いて石庭まがいのものをつくっているのに出会わすことが多くなった。素朴（シンプリシティ）さ、静寂（トランキリティ）さ、ワビ、シブイ等は禅的アイデアとして、これらの人々の好んで口にするところである。しかし、彼らは、それを日常の実際生活の中に具体的にとり入れようとする。そこにはエキゾティズムに常に伴う皮相さは見出される。しかし、書物を通して開かれた禅と日本文化への関心を、単に頭の中にとどめておかないで、実際生活の中に具現しようとするのである。彼らは、物質文明において、アメリカは高度に発達しているが、禅と禅文化をもつ日本は文化的に高いと信じているかのようである。その場合かつてアメリカにとり精神文化の故郷であった西欧の伝統への執着は稀薄である。そこには、ヨーロッパ人とは異った、異国文化への開放的態度と伝統の重みからの自由がある。アメリカ人のプラグマティズムがこれに加わって、禅や禅文化は——皮相性は免れぬにせよ——一部のアメリカ人の間においては、日常の実際生活の中にとり入れられつつある。

これと同様のことが、芸術、思想、精神分析等の分野においてもみられる。鈴木博士の説かれる禅と日本文化の特性に触発され、絵画や音楽、舞踊、詩等々の分野に「禅的」と称する、さまざまな新しい試みがなされている。そこでは、西洋の伝統的芸術にはかつてなかった破調や破相、空白や沈黙、偶然の美や無心の自発性等が追求されている。しかしこれが果して「禅的」かと首をかしげざるをえぬ作品も少なくないのは、「禅的」なものが発する、その根源の自覚が、何であるかを自らに問うことなく、禅らしきものを表現しようとするからであろう。彼らは、自称「前衛芸術」のくだらぬ作品を「ゼン」の名によって正当化しようとするにすぎぬとの批判も、一方の芸術家仲間からはでている。ともあれ、禅や禅芸術と遭遇することにより、

かつて西欧が浮世絵に出会った時以上の、はるかに深刻な衝撃をうけ、それに伴う摸索、対決、冒険が——ヨーロッパにおいてもそうであろうが——アメリカの芸術界の一部において進行しつつあることはたしかである。白隠や仙厓の禅画や墨跡が大きな関心をよぶのも、ここ十年余りの新しい現象といわねばならぬ。

ただ禅芸術に限らず、禅文化を、日本の芸術、日本の文化と同一視するかのような紹介の仕方、そのような受け取り方に対しては、アメリカにおける日本研究の専門家達の間に批判がある。例えばコロンビア大学のドナルド・キーン教授（日本文学）テオドール・ドゥベリー教授（日本・中国思想史）は、日本文化は多元的であり、禅文化は如何に重要であってもその一部であることを強調する。かつて西欧で浮世絵が日本美術のすべてであるかの如くうけとられたように、禅芸術、禅文化が、日本の芸術、日本の文化のすべてであるかの如くうけとられることの正しくないことを指摘するのである。このことは、裏返せば「禅」は「日本的なもの」と直ちに同一視されてはならぬとの禅本来の立場からの問題とも、つながりをもつ。アメリカへの日本文化の紹介と共に「禅」の正しい紹介のために、このことは十分に考慮されなければならない問題である。

思想の面においても、問題をはらんだいくつかの注目すべき事柄がある。戦前、しかも二十歳の若さで「禅の精神」The Spirit of Zen (1936) なる書物を書いたアラン・ワッツは、戦後、その活潑な著作活動と講演活動を通して、禅ならびに東洋思想の解説紹介に努め、一般知的大衆に大きな影響を与えている。ここ十年余りの間に禅について書いた書物には「禅の道」The Way of Zen (1957)「これということ」This is It (1960)「東洋と西洋における精神療法」Psychotherapy East & West (1961) その他がある。

ワッツは最初神学をおさめ、一時監督教会の牧師であったので、当然キリスト教に深い理解をもっていると共に、豊かな西欧的教養、禅を初めとする東洋思想への知識、加えるに稀れな才筆をもって、西洋人の心理の機微をとらえつつ禅を説くので、「スズキを読んでわからなかったゼンが、ワッツを読んでよくわかった」という人がアメリカでは少なくない。彼は最近L・S・Dを初めとするサイケデリック（幻覚剤）に多大の関心を示し——ただし、L・S・D等による恍惚体験は、禅的体験と本質的に異なることは認めている——ヒッピー達の思想的アイドルとみなされている。「アメリカにおける禅」に対する彼の思想的影響は今後も少なくないであろう。しかし注意深い読者は、彼の禅についての解明が、微妙な点において要を外れていることに直ちに気付くであろう。ただ禅の伝統のないアメリカにおいては、西洋人の心理的機微をとらえ、才筆をもって解明してゆく彼の禅についての著作が、それ自体L・S・D的役割をする一面をもっているのではないかと私には危惧される。

かつてシカゴ大学にあり、今はフロリダ大学の哲学教授であるチャールス・モーリスは、デューイに近い立場をとりながら、禅に深い関心を示している。彼は一切の伝統的宗教から離れ、

新しいヒューマニズムの立場より、「開かれた自己」The Open Selfや「すべてに及ぶ執着なき愛着に生きるミロクの道」Maitreyan Path of generalized detached-attachment を、人間の生き方の六つの類型の綜合統一された道として提唱している。[2] 同じくデューイの哲学の影響下にありつつ禅に関心をもつヴァン・ミーター・エイムズは、「禅とプラグマティズム」Zen and Pragmatism[3] という論文を書いている。この中で、プラグマティズムは真理の実際的有用性、我々の行為の有目的性を問題にするが、禅は用(はたらき)の無目的性、目的論的意識よりの解放を強調するという鈴木博士の説に対して、次のようにのべている。「プラグマティストは、人間のさまざまな状況の特殊性を、それら状況との接触を失うことなく、一般化して考えうる場合には、それら人間的諸状況において何が善であり何が正しいかを知り、かつ行うことをのみ求める。このことは、問題の解決、有効な手段の発見、成果の追求をふくんでいる。プラグマティストはこの手続きを科学や社会的諸技術と一体化する。禅仏教徒は、叢林の同輩や老師等により鼓舞されはするが、高度に個人的な探求をなすという前科学的伝統に属している。しかし果して一方は他方よりもより以上に目的論的であり、あるいはより以上に実際的であろうか」と。彼はまた、西洋人にとっての禅の魅力は、禅が限られた小さな自我の悩みからの解放を約束しており、自然主義的であるままで科学のさまざまな複雑さを一刀両断し、詩的で刺戟的でありながら、陶酔に陥ることなく実際的であるところにある、という。ただ彼は伝統的禅の前工業的諸条件が科学やデモクラシーにより、もっとプラグマティックになることを望んでいる。[4]

今一人の哲学者、カリフォールニア大学（サンタ・バァバラ）の教授、ポール・ウィンパールは、禅とデューイ、ハイデッガー、サルトル、ヴィトゲンシュタイン等との比較研究に興味を示しているが、「禅とヴィトゲンシュタインの業績」Zen and the Work of Wittgenstein「哲学と無」Philosophy and Nothingness「哲学的問いの無意味さについて」On the Meaninglessness of Philosophical Questions[5] 等の論文がある。また彼の「生と死についての考察」Reflections on Life and Death[6] は、哲学論文というよりも、日記風のエッセーであるが、その中では禅の影響のもとに西洋固有の二元論的思考を克服しようという一アメリカ哲学者の思想的苦闘の跡が告白されている。この外、哲学の立場より禅を論じたもの、特に論理の問題との連関において（この場合、ヴィトゲンシュタインがしばしば援用される）禅の公案や問答の意味に論及したものが、最近幾篇かあらわれている。[7]

心理学や精神分析の分野についていえば、ヨーロッパのユングに劣らず、エーリック・フロムが禅に多大の関心を寄せていることは、周知のところであろう。彼は一九五七年夏、メキシコのクエナヴァカに鈴木大拙博士を招いて「禅と精神分析」を主題とする会議を開催した。この会議には、アメリカおよびメキシコより約五十名の心理学者や精神分析学者が参加したが、鈴木博士を中心に一週間にわたり活潑な討議が展開された。こ

の会議は、人間の心の病についての西洋科学的治療法たる精神分析と東洋の禅とが、相互に如何なる意味と実効とをもちうるかを究明しようとしたもので、この分野において一つのエポックを劃する企てであった。この会議に提出された主要論文三篇は、後に Zen Buddhism and Psychoanalysis (1960) と題して出版され、その邦訳(「禅と精神分析」創元社)も出ているので、ここではその内容に立ち入らない。ただその中で、フロムが「禅は精神分析学者の眼界を広くまた深くし、全き自覚の窮極目的である、実在の把握という根源的な考えに、彼が到達する上に助けとなるであろう。これに対し、精神分析は誤ったサトリに陥る危険を避ける上で禅の役に立つであろう」といっていることを記するにとどめよう。なお右の書に、その論文「人間の状況と禅仏教」The Human Situation and Zen Buddhism が収録されているリチャード・デマルティーノ(テンプル大学講師)は、精神分析学に多大の興味をもっているが、もともと鈴木博士に二十数年、久松博士に十数年個人的指導をうけ、禅に極めて深い関心と理解を有する学究として「アメリカの禅」の今後に重要な役割を果すものと思われる。

「真の自己」を問題とした心理学者カレン・ホーナイ女史は、一九五二年京都において久松博士と極めて印象的な対談をしたが、帰国直後急逝した。帰国後の学説の展開が期待されていただけに、その死は惜しまれた。ペンシルベニア大学の精神病学の教授アルバート・スタンカードは、ここ十数年来自らも熱心に坐禅を行ない、禅を精神療法にとり入れようと試みており[8]、マサチュセッツ州在住の精神分析学者アーサー・ダイクマンは禅の影響のもとに「実験的瞑想」Experimental Meditation を提唱、一連の興味ある論文を発表している[9]。

なお近時アメリカではL・S・Dを初めとするサイケデリックが心理学や精神療法の分野のみならず、教育や芸術、その他社会一般の大きな問題となりつつある。「サイキ(魂)を啓く」作用をするこの特異な薬は、オルダス・ハックスレーによれば、意識と下意識の間にある極めて制限された通路を大きく開き、下意識の広大な世界を意識を失うことなく経験せしめるという。そこに一種の恍惚感、意識を越えた万物との一体感をば服用者にもたらすところから、これを宗教的神秘体験や、禅の「サトリ」と同一視する人がいる。現にアメリカで禅に関心をもち坐禅をも行なう人々の中にはL・S・Dの服用者が少なくない。そのようなある一人はかつて筆者にこう語った。「L・S・Dを服用したことのある者は、書物だけを通して禅を理解している者と異り、神秘主義的体験や禅の三昧がおおよそどのようなものであるかを、薬を通して体験的に知っている。ですから、知的にのみ禅を理解していた者は大抵坐禅などしようとしないのに対して、われわれは進んで坐禅をし、真のサトリを体験したいと思うのです。たしかにL・S・Dには一面ネガティブな効果もありますが、また多くの者にとって真の宗教へすすむ門を開く役割をもしているのです」と。しかしL・S・Dを初めとするサイケデリックが、如何に神秘主義的体験に類する境地にその服用者を誘うとしても、それは一種の心的状況にすぎな

いのであって、宗教的神秘体験や、まして禅的自覚とは、本質的に異質なものである。それはちょうど、コンピューターが如何に複雑高度な計算やある種の判断をなしうるとしても、それは人間の創造的思考とは本質的に異質であるのと同様である。コンピューターのめざましい発展が、今日社会の各方面や学問の世界にも一種の革命的異変をひきおこしつつあるように、サイケデリックの今後の研究開発が人間生活の各方面に思いもかけぬ異変をひきおこすかもしれない。[10] しかし如何にコンピューターが発達しても人間の創造的思考に代置しえないように、サイケデリックによる「神秘的体験」が、宗教的自覚に代置することはありえないし、また宗教への門を開くということも本質的にはありえないことである。

三

ここ十年余りの動きとして次に記すべきことは、禅とキリスト教の間に対話が進展してきたことである。ケンタッキ州トラピストのトラピスト派ゲッセマネ修道院のトーマス・マートン神父は、かねてから禅に深い関心と理解をもっていたが、一九五九年、エジプトの砂漠の神父たちの智慧と禅僧たちの智慧をめぐって、鈴木博士と対話を試みた。両者の間では、キリスト教の創造の無垢、堕落、神の智慧と、禅の空、分別、般若の智慧等の問題が論じられたが、それは極めて核心にふれる興味深い対話であった。その対話は一九六一年 New Directions 誌上に「空における智慧」Wisdom in Emptiness と題して発表せられたが、[11] アメリカにおいて多くの人々の注意をひいた。マートン神父は、最近「神秘主義者達と禅匠達」Mystics and Zen Masters (1967) という著書を出したが、そこでも自身の宗教体験をふまえての、禅とキリスト教神秘主義のふれ合いが論じられている。

ドン・エルレッド・グラハム神父の「禅カトリシズム」Zen Catholicism (1963) という、いささか思い切った題名の書物は、一九六〇年代の初めに現われた。グラハム神父は、カトリックの修道院でも一番古い歴史をもつベネディクト派の神父で、ロード・アイランド州ポーツマスにある修道院の院長である。私は今度の滞米中ある知人のすすめで、同神父を訪れ、四日程その修道院の生活を体験する機会に恵まれた。グラハム神父は、早朝四時半より日に数回行なわれる会堂での祈りに、いつも若い修道士達よりも早く姿を現わし祈を捧げる、極めて敬虔篤信なベネディクティンであるが、同時に飄々たる風姿と洒脱で寛容な心の持主でもある。十字架が尖塔の上にそびえる修道院の会堂をパゴダとよび、院内の修道士が作ったという日本式石庭を前にした自室で毎晩、坐禅を組む。前記の「禅カトリシズム」は、禅とカトリックの折衷を意図したものではなく、カトリックの立場より禅を評価しつつ、禅における三昧やサトリに対応する、より深いものが、カトリックの祈りや神信仰の中にあること、ただ多くのカトリック信者は、この禅のサトリに通ずるものを、とかく典礼や公教要理や、教義体系にしばられて見落している

ことを語っている。また、神への信仰、恩寵の生活の中に、「ゼン」が導き入れられるならば、過重な罪の意識、無用な不安、不毛な後悔は拭われ、神との平安が新たに自覚されるであろうと説く。しかし他方、禅に対しては、その倫理への無関心が人生の義務からの逃避を、その知性批判がラチオとの混同を通してインテレクッスの否定を、ひきおこすこと、サトリにおける自己と実在（神）の一致は、カトリックのみとめえない「神を知る者」Comprehensor Dei の前提に立っていること、等をきびしく批判している。

これらカトリックの動きに対して、プロテスタントの世界においても、禅との積極的な対話がすすめられてきた。ここ十数年間に行なわれた、この面での最も注目すべき対話は、久松真一博士とポール・ティリッヒの間に行なわれたそれであろう。久松博士は一九五七年秋より翌年春にかけ、ハーヴァード大学その他で「禅と禅文化」につき講義をされ、また広く各界の人人に会われ、その鋭い禅機と覚者の風格をもって、真実の禅の何ものであるかを、多くの人々に深く印象づけられた。神学者ティリッヒとの対話は、前後三回にわたり文字通り面と面と相向い行なわれたが、この東西の精神的伝統の精髄を代表する両者の対話は、極めて意義深い。(12) そこでは、ティリッヒが、神より疎外された有限者の、神との再合一 reunion は、超越的な象徴（シンボル）として予期 anticipate されているが、同時に現在において参与 participate されている。再合一は現在の経験的現実ではないが、永遠において実現されるという確実性がキリスト教信仰の中にあると語るのに対し、久松博士は、その確実性の根拠を追究される。そしてキリスト教的再合一は、上の方へ、超越の彼方へ解決を求める一種の相対的解決方法であるが、人間の窮極的二律背反 ultimate antinomy の自覚たる大疑団の破れるところにめざめる禅の無相の自己 Formless Self は、善悪生死を直下に越えた現実の根抵であり、真の芸術的表現も歴史創造も、ここからこそなされうることを強調されている。伝統的思考にとらわれぬ両者の真剣な対談は、禅とキリスト教の微妙な共通面を示唆しつつ、その本質的相異点を剔抉している。

その後（一九六〇年）来日したティリッヒは直接日本の仏教に触れ、久松博士初めその他の仏教者とも会談を重ねた。帰国後発表したその著「キリスト教および世界宗教相互の出会い」(13) Christianity and the Encounter of the World Religions (1963) は、小著ながら、禅（または仏教）とキリスト教との対話という観点からも極めて意義ぶかい成果であった。

ヴァンダービルト大学の宗教学教授ウィンストン・キングは、組合教会の牧師でもあるが、ビルマに数年滞在し、南方仏教の瞑想法をも実修したビルマ仏教研究者である。禅にはかねてから興味をもっていたが、一九六五年夏、日本にきて、一年間大乗仏教を研究した後、左の様な論文を発表、禅とキリスト教との対話に強い意慾を示している。「禅と神の死」Zen and The Death of God, 「禅仏教における時間超越即受容」(14) Time Transcendence-Acceptance in Zen Buddhism.

四

以上概観したように、アメリカにおいては、ここ十年ないし十数年来、一般知的大衆の間にも、芸術家、思想家、精神分析学者、キリスト神学者等の間にも、禅への関心は、いろいろな問題をはらみつつも、ある深まりを示してきたように思われる。しかし、一般知的大衆の間に一種のエキゾチズムや知的レクリエーションとむすびついた禅への関心が、如何に「流行」していても、また禅的アイディアが日常生活の中へ取り入れられつつあるといっても、そこには必ずしも既成の社会体制や価値観への批判が伴っているとはいえない。これに対し、芸術家、思想家、精神分析学者等の、いわゆる専門自由職業家で、禅に関心をもつ人々は、それぞれの分野における、アメリカの、さらには西洋の、伝統的価値観や思想体系への何らかの批判をもっている。（ただしキリスト教神学者の場合は、その立場上多少事情が異る。）しかし、例えば画家や音楽家が禅からアイディアをえて新奇な作品を発表しても、哲学や文学や宗教学の教授達が禅を深く研究して東西思想の比較論を展開しても、また精神分析学者が禅やその修行方法から学んだものをその治療法に応用しても、その限りでは、彼らは、あるいはその作品が前衛的であり、あるいはいち早く新思潮を取扱い、あるいはその治療法に新機軸を出したということではあっても、必ずしも直ちに反社会的、反伝統的であるとはいえない。なんとなれば、これらの自由職業家達は、画家や音楽家として、大学教授として、あるいは精神分析学者として、それぞれの「専門」をもってアメリカ社会にくみこまれており、上述の限りでは、彼らが社会にくみこまれているその「専門」の上だけで禅を問題とし、禅を取り入れようとしているのであるから。したがって、かりに彼らが上述のような意味で禅にどれほど深入りしても、そのために社会より評価されることはあっても、批難されたり、その社会的地位を脅かされたりすることはない。

これら専門自由職業家達の禅への関心は、一般の知的大衆のそれとは異り、たしかに「専門的」であり、より深い。またそこでは禅に刺戟され、あるいは禅との対決を通して、新しい芸術作品、新しい思想、新しい治療法が、創造されつつある。その意味では、これら禅に深い関心をもつ自由職業家達は、同じく禅に関心をもつ一般の知的大衆とは異り、何らかの程度禅に自己をかけているといえよう。しかしながら、それはそれぞれの専門分野における専門家としてであって、必ずしも人間として、生活者として、禅に自己をかけているのではない。

ところがこの十数年程の間に、アメリカ人でありつつ一人間として、一生活者として、禅に自己のすべてをかけようとする人々が生れつつあり、その数もまた増しつつある。その顕著な現われは、いわゆるビート禅（勿論そのすべてをさすのではないが）の出現であり、またアメリカ各地における数々の坐禅会や禅センターの成立である。

ビート禅[15]といわれるのは、一九五〇年代、特にアイゼンハワー大統領時代（一九五二―六一）に現われた、いわゆるビート・

ジェネレーションの一部に行なわれた禅をさす。アイゼンハワー大統領時代は、米ソが深刻に対立した冷戦下の時代であった。当時アメリカ合衆国内では、アメリカ合衆国の栄光と使命が強調されると共に「非米活動調査委員会」が活動し、いわゆる「赤狩り」のマッカーシー旋風がふきあれた。しかもアメリカの栄光と使命を強調するナショナリズムの昂揚は、戦後のアメリカ社会における宗教復興――それ自体が冷戦と反共を主な原因としていた――と相呼応し、むすび合って、一方では議会は「神のもとにある国家」One Nation under God という文句を、学校や各種集会で行う忠誠宣言に挿入させ、一種の宗教的国家観を国民の間にうえつけた。他方プロテスタント・カトリック・ユダヤ教の三宗教は、反共の砦として、またアメリカン・ウェイ・オブ・ライフという超宗教のささえとして、国家により公認化された。[16] この冷戦下のナショナリズム、反共イデオロギー、キリスト教を中心とした宗教熱等の醸成する、当時のアメリカの社会風潮にくたびれ、うんざりして（これが beat の意味である）、非政治的人間として、アメリカ的生活様式を拒否し、東洋思想やアナーキズムや芸術の中に新しい生き方を見出そうとしたのが、いわゆるビート・ジェネレーションである。それは資本主義と共産主義の両方に幻滅し、イデオロギー過剰の政治と物質主義的なアメリカ社会にくたびれた人々であるが、単なる社会よりの逃避者ではない。その多くは道徳的には平和主義者であり、ガンジー的非暴力主義者であり、一方では黒人の心になって差別撤廃運動に挺身したりすると共に、他方では東洋宗教に新しい精神の根拠を見出そうとしたりする人々である。東洋宗教という場合、ヴェーダーやヨーガ、道教やチベットのタントリズム等へ赴くものも少なくなかったが、禅へ赴くものもまた多かった。いわゆるビート禅とは、このようなビート・ジェネレーションの一部において行なわれた禅である。それは、世界を二つに分けた、生きるか死ぬかの米ソ対決のさなかに、時の指導者により強調されたアメリカの栄光と使命に背をむけた人々が、その反社会的反伝統的立場のよりどころを禅の中に見出そうとしたのであるから、本来ビート禅とは、このような政治的社会的風潮のもとで一部のアメリカ人が、むしろ「非アメリカ人」として、即ち一人間として、自己のすべてをかけようとした禅であるといえよう。勿論ビート禅を口にする連中の中には、多くの亜流や単なる社会よりの逃避者、脱落者達もいた。むしろ数の上ではそれらの方が多かったであろう。彼らは権威への反撥と放縦な自己追求から、安価な反社会的態度をとり、「ゼン」の名においてそれを正当化しようとしたので一般社会の顰蹙をかい、禅そのものへの誤解と非難をひき起したのも事実である。しかし本来のビートは、むしろ、批判力にとむ、教養のしっかりした知識階級の出身であった（したがって、前記の専門自由職業出身者もいた）ので、文学や思想、芸術等に素養がふかく、禅や東洋思想の影響をうけて、いくたのビート詩人やビート芸術家達が、そこから現われた。

ビート禅の人達は、現在の日本の僧堂で代表されるような禅ではなく、D・T・スズキの書物に描かれている唐宋時代の禅

――特に叢林に定住し形式化流派化する以前の禅に、強く惹かれた。すなわち各地を自由に行脚してすぐれた禅匠達と溌剌たる問答を試み、一切の社会的因習、ドグマや儀礼にとらわれず、人間の真実を探求する禅者達、物外に超然とし、放浪と隠棲の中に多くの書を読み、象徴性の高い詩を作った奇矯な隠士寒山拾得――そこにみられる反俗的、反社会的、反伝統的な、とらわれなき創造的精神、宗教的にして地上的であり、象徴的にしてしかも人間性に徹した精神にひかれた。彼らの中には寒山拾得の境涯を求めてカリフォルニヤの山中奥くに住み、坐禅をくみ、詩をつくり、訪ねてきた友人とは「サンフランシスコ湾の水を一口にのめ」といった式の、自分ら勝手の問答を試みてたのしみとした者もあった。ジャック・ケロアックの小説『法の放浪者達』**Dharma Bums** は、カリフォールニアにおけるこれらビート詩人達の生活を、ある程度のフィクションをまじえて描いたものであった。またサンフランシスコには一九五五年頃より、これらビート詩人やビート芸術家達が集り、さまざまな実験的創作活動を行なったので、それらの諸運動はサンフランシスコ・ルネッサンス[17]とよばれ、アメリカのみならず、ヨーロッパからも注目されるに至った。（ただし、ビートの芸術と非ビートの芸術の区別は後になくなった。）

多くの亜流は別として、本来のビート禅に生きる人々は、禅に自己のすべてをかけている人々であった。彼らは単に禅的アイディアを日常生活の中に具体化しようとするのでもなく、何らかの専門領域の中へ禅を取り入れようとするのでもない。アメリカ社会の中にありつつ、そこでの政治的社会的動向にきっぱりと背を向け、自己の生存の新たな根拠と、その創造活動の源泉をば、禅の中に見出そうとする人々である。その禅へのかかわり方は、アメリカの既成の社会体制と伝統への一種の訣別の決意なしには成り立たない。したがって一九五〇年代におけるビート禅の出現は、禅が、単なる日常的・思想的領域を越え、また国家的社会的枠を破って、一部アメリカ人の「人間的生」にまで深まって行ったことを示すものとみることができよう。しかし、ビート禅には、本来の禅に通ずる反俗的反因襲的精神は強いが、それを越えてどれだけ深く禅の核心にふれているか。また寒山拾得にみられる放浪と隠棲の生活、象徴的な芸術的精神を求めてはいるが、その根柢にある禅的自覚をどれほど捉えているか。ビート禅の最上のものにおいても、真の禅的自覚、本来の自己を徹見するという厳しさと深さを、欠いていると思われる。

ついでながら、最近話題にのぼるヒッピー族と禅との関係に一言しよう。ヒッピーズ hippies は、ビート・ジェネレーションの新しい名称というよりは、ビートより一世代若い同類者達の呼び名である。ヒッピーがビートと異るところは、ビートは文筆活動で社会批判や政治批判を行なったが、ヒッピーはそのような積極的な社会批判をせず、むしろ既成の国家社会より疎外されたものとして、国境を越えた「部族」Tribe[18] という新しい人間集団を作ろうとする。現在、各国にまたがる自分達の仲間は、既にそのような来たるべき社会の先駆、すなわち「部

族」だとする。彼らはビートの如く政治家を敵視せず、むしろ政治家の息子や娘達を「部族」にひき入れた方がよいと考える。ビートは禅が好きではあったが、余り宗教的ではなかった。しかしヒッピーは禅にかぎらず、どんな宗教にも興味をもつ。直截端的な「禅」よりは、むしろ大乗仏教経典の描く広大無尽な世界が好きである。多彩で神秘主義的なチベットの仏教にも、官能的で宇宙論的なヒンドゥ教にも、多大の興味をもつ。そこで彼らは般若心経をよみ、ダーラニーを唱え、チベットのマントラをうたい、ヒンドゥイズムの祭祀やアメリカ・インディアンの儀礼から気に入った部分をとってきて、自由勝手に自分達の宗教儀式を創作する。周知の如くヒッピーの間ではサイケデリックが飲用されているが、それはもともと単なる薬としてではなく一種のサクラメントとしてである。サイケデリックのいざなう多彩な幻覚陶酔の世界は、ヒッピーにとっては直ちにヒンドゥ教的な喜ばしい宇宙論的三昧境である。「ヒッピーの間では、禅は今やクラシックになっている。関心の重点は禅よりヒンドゥイズムに移った」と。これはかつてビート詩人の第一人者であり、今はヒッピーを含め、より広く新しい人間社会を求める運動をしつつ洛北の一隅に居を構え、大徳寺で禅の修行を続けているアメリカの詩人ゲーリー・スナイダーの語るところである。ここに今日のアメリカにおける禅の一つの顔がある。

五

一人間として、一生活者として、禅に自己のすべてをかけようとする人々が増えつつあることの、今一つの現われは、アメリカ各地における坐禅会や禅センターの成立である。少なからぬ人々の間で熱心に坐禅が行なわれるようになってきた。現在筆者の手許で判明しているだけでも、ハワイと米本土を通じ大小約二十の坐禅会、または禅センターがある。[19] 米本土におけるそれの大部分は、カリフォールニア州等西部海岸地方と、ボストン、ニューヨーク、フィラデルフィア、ワシントン等の東部海岸地方にある。後述するようにその内のあるものは、はるか戦前にさかのぼる、四十年に近い歴史をもっているが、多くはここ十年程の間に出来たものである。中にも昨年(一九六七年)夏カリフォールニアの山中タッサハラ Tassajara に創設された Zen Mountain Center Zenshinji (禅心寺) は、アメリカの土地に建立された最初の「叢林」として注目に値しよう。

　鈴木大拙博士の長年にわたる献身的な禅紹介の努力が、東洋と西洋の出会いの上の劃期的業績であることは、万人のみとめるところである。キリスト教をもふくめての西洋の考え方、生き方の中にある二元性、自然との対立、力の強調等を批判され、禅における Suchness, No-mind, prajna-intuition, 悟り、自由、自然との一体等を、くりかえし説かれた鈴木博士による「東洋の発言」は、たしかに西洋の精神的伝統に対する衝撃的なアンチ・テーゼであった。しかし西洋人の多くは、今日まで「悟り」をもふくめて、それを禅思想として受取ってきたようである。この点への自覚的反省がここ十年程の間に——ヨーロッパではどうであるか、つまびらかにしないが——禅に関心

をもつ一部アメリカ人の間に次第に行なわれ、それが坐禅への関心と要求として現われてきた。もちろんこれには、さきにふれたビート禅出現の背景となったと同じ社会的事情、同じ内面的要求が、何らかの形で作用していることは、いうまでもない。かくてビート禅の出現とあいまって、禅に関心をもつ人々の間に、書物から坐禅へ、思想としての禅から行としての禅へ、という、かなりはっきりした動きが現われてきた。

しかし、この一部アメリカ人の間における坐禅への関心と要求を促した背景には、なお他の有力な要因がある。それは、はるか戦前よりアメリカ人の間で禅の伝道と坐禅の指導に献身した、佐々木指月、千崎如幻の二人の臨済系の禅者と、ロサンゼルス、サンフランシスコにあって地味な活動をつづけてきた曹洞系の禅者たちの真摯な努力とその感化である。

佐々木指月は米人伝道にささげた在米四十年のその生涯中、一九三〇年ニューヨークの下町に米国第一禅堂 The First Zen Institute of America を開設したが、そこは指月師の没後も堅くその教えを守り、大西洋沿岸地帯の坐禅の主要センターであった。また指月師の有力な弟子であり、後その夫人となったフーラー・ルースは、戦前つとに、南禅寺で、戦後は再び来日して大徳寺で、伝統的な臨済禅の修行に励み、のち大徳寺山内に竜泉庵を興し（後年その住職となる）、そこを The First Zen Institute of America in Japan と称した。またそこに外人向きの禅堂をも作り、禅を求めて来日する西洋人に坐禅修行の場を提供したが、西洋人といえども禅の修行はあくまで伝統的な方式に従うべきことを強調した。このミセス・ササキの直接、間接の影響をうけたアメリカ人も少なくないが、その中で、ワルター・ノーウィックは、特に後藤瑞巌老師のもとで十余年真摯に修行し、帰国した。又同じくササキ夫人の影響をうけたポール・ウィンパール（前出二五〇頁）は「禅の事柄——坐禅短話」The Matter of Zen — A brief account of Zazen (New York University press, 1964) を出版し、坐禅の意味、やり方、その必要な所以を強調している。

千崎如幻は、一九〇五年の渡米以来、五八年にこの世を去るまで、五十有余年の間、アメリカ人に禅を伝え、初めはサンフランシスコに、後にはロサンゼルスに東漸禅窟と称する小屋を構え、その独得の禅的人格をもって実践的に人々に感化を与えた。今日も、ロサンゼルスを中心とするカリフォールニアの各地には、その感化をうけた人々が、折々日本より訪れる老師の指導をうける外は、在住の指導者もなく、いくつかのグループにわかれて、坐禅会をつづけている。

このようにその生涯の大半を、それぞれアメリカ本土の東岸と西岸にあって、禅の伝道と坐禅の指導に献身し、一部のアメリカ人の間に坐禅を通して大きな感化を及ぼした佐々木指月と千崎如幻の両師が、鈴木大拙博士と共に、釈宗演——宗活の流れをくむ禅者であることは注目されてよい。このことは、歴史的には、鎌倉円覚寺の禅が、今日のアメリカの禅の一大源流をなしていることを意味しよう。

しかしながら、今日のアメリカの禅、特に坐禅修行を主とし

たそれの今一つの流れは、さきにもふれた曹洞系の禅者の推進しつつある流れである。一九〇四年にハワイ布教を開始した曹洞宗は、その後ロサンゼルスに北米山禅宗寺を、更にサンフランシスコに日米山桑港寺をつくり、アメリカ人の中に入って地道な活動をつづけてきた。特に鈴木俊隆老師を中心とする日米山桑港寺が、その活動の発展として昨夏、サンフランシスコの東南方モントレイの山中タッサハラにつくった前記禅心寺は、アメリカの地に建立された最初の「叢林」として、その草創はアメリカにおける禅の発展史上、大きな意義をもつ一事となるであろう。またここ数年来、毎年渡米し、ハワイおよび本土の東西両岸地方でいくつかの摂心を主宰し、坐禅指導にあたっている安谷白雲老師も、また曹洞系の禅者である。この点、鈴木博士、佐々木、千崎両師が故人となられた今日、中川宗淵老師が数年前両三度坐禅指導のため渡米、柴山全慶老師が近年数度渡米講演されている以外、この面において殆どみるべき活動のない臨済宗の無関心、無気力ぶりが目につく。ついでながら、主として安谷老師のもとで修行し、その提唱などを収録した『禅の三本柱』The Three Pillars of Zen の著者フィール・カプロウは、ニューヨーク州ローチェスターで最近坐禅センターを開設したが、これは日本で修行したアメリカ人禅者により主宰されている最初の坐禅会である。

サンフランシスコの桑港寺は三十余年前、ユダヤ人教会を買取り寺としたもので、筆者は一九六六年九月訪れる機会をもった。外部はユダヤ教のシナゴーグの建築様式をそのまま残した白亜の二階建の建築であるが、内部は禅堂その他にふさわしいように改造されている。ここでは、週日は毎朝五時四十五分より、また、毎夕五時三十分より、各一時間坐禅、ただし水曜日夜は坐禅はなく七時三十分より九時まで講義、土曜日は午前五時四十五分より十時まで坐禅、日曜日は午前八時より九時まで坐禅、九時より十時まで講義と、殆ど連日朝夕坐禅、(一炷(いっしゅ)は四十分、経行(きんひん)十五分)、この外、毎夏一週間の摂心が行なわれている。筆者が訪れたのは、たまたま水曜日の午後であったので、その日は夕刻の坐禅はなく夜の講義のみの日であった。それでも五時半頃には二十名前後の者が坐禅を始め、講義の始まる頃には五、六十名が堂内に坐っていた。その多くは男女の青年であったが、中年の人達もかなり見受けられた。男の多くはひげを生じ、その服装は男女とも一見ビート風の者が多かった。聞けばこの寺に集る二、三百のメンバーの約八割はビート族(今はヒッピー族)ということであった。講義の前に勤行が行なわれたが、堂内にあふれる紅毛碧眼のビート達が木魚と磬子の音に合せてカンジーザイボーサー……と日本式に般若心経を唱える光景は、アメリカの事情に多少の馴染をもつ筆者にも一種異様なものに感じられた。しかし同時に、彼らがこの東洋より伝来の「禅」に真実を見出し、それに自己をかけようとするそのはりつめた真剣さには、少なからず心うたれるものがあった。仏性に東西なし。むしろ、ここには、日本の多くの禅寺ではもはや失われた切々たる仏心の叫びがあるのではないか。

この日米山桑港寺を主宰する鈴木俊隆老師は、一見真宗僧侶

を思わせるような穏かな物腰の老師であるが、この老師がビート族を初めとして、この寺に集る各階層の人達の大きな信望の的となっている。さきにふれたタッサハラの「叢林」Zen Mountain Center は、この老師への信望と一部アメリカ人達の本格的な禅修行への熱望とがむすび合って生まれたものといえよう。伝えられるところによると、多くの人々の心からの寄金と半年余りの労働奉仕により、人跡をはなれたモントレイの国立森林内の百六十エーカの地に、約五十人が同時に坐禅しうる禅堂その他最小限の施設が漸く建設され、今後、長期にわたり僧堂生活とそこでの禅修行を希望する者、また随時摂心に参加を望む者等を受けいれる、アメリカ最初の叢林として発足するに至ったという。

このタッサハラ禅心寺の運営は、同所発行のレポート[20]によると、日本（特に曹洞宗）の伝統に極めて忠実になされる模様であるが、同時に禅がアメリカの土壌に根を下すべきいろいろな工夫もなされているようである。右のレポートにより、そのいくつかの断面を紹介するのも「アメリカの禅」を理解する上に無駄ではなかろう。

まず安居の制度。「日本においては、ある特定の禅院のみが安居制度をもつ特権が与えられている。今やこの不可欠な修行法がアメリカで始められた。これは今後中断されてはならない。毎年少なくとも一安居がいとなまれねばならない」とレポートは語っている。

最初の安居は、落慶式と共に昨年八月始められた。二百名を越える参加希望者よりえらばれた八十五名の中七十名が、三日間（後には五日間、朝五時より夜十時まで）の旦過詰め（たんがづめ）に応じ、五十五名がそれを果した。午前四時の起床に始まる日課の細目が定められているが、この機敏と正確を要する僧堂式の日課について、アメリカ人が書いたと思われるこのレポートは次のように語っている。「このような日課をつまらぬことという態度を示す。さらに人をいらいらさせるつまらぬことという態度を示す。しかし僧堂における日課があまり気にならなくなり、時間の細目に思い煩わされず、ただ何をし、どうすべきかに集注するようになることが大切である。……例えば起床の鐘がなって十五分以内に着衣洗面して禅堂に行かねばならぬが、そこでは床を離れようかどうかと考えるような余裕はない。初心者にとって最も困難なことは、物事についてあれこれ考える個人的な時間が全くないということを、どう処理したらよいかということである。この日課を通してあなたは、自分自身についてあれこれ思い煩うことなく、その時その時、必要なことを洩れなくやることを学び、かくて、あらゆる瞬間に自分は完全だという自覚をえるであろう。」

安居の終りに七日にわたる夏末の摂心が行なわれた。レポートによると午前四時から午後十時までの十八時間の中、三度の食事、一回の茶礼、一時間の作務、半時間の入浴、二回の講義以外はすべて坐禅にささげられ、また鈴木老師との独参も行なわれたと。摂心摂了の日、曹洞宗の伝統に従い、老師とアメリカ人参加者との間に「小参」が行なわれたが、その問答の一つ

「それが問題だ。」

を記せば次の如くである。

「ドーチョーローシ（堂頭老師）、あなたに何か問いがおありですか。」

「一問あり。何故あなたはそんなに真面目なのか。」

同じく曹洞宗の伝統に従えば夏末摂心摂了の日に行なわれる法戦式も、日を改めてではあるが、結制の初めにえらばれてあった米人首座と米人参加者達の間で、行なわれた。レポートはこの法戦について、それは現在日本で行なわれているような、あらかじめ内容のわかっている形式的なものではなく、その本来の姿に近い形で行なわれたことを強調して、その有様を次のようにつたえている。

首座は拝の後、老師より竹篦（しっぺい）をうけとり、自席に帰った。竹篦で畳を二度うち、「いざ」といった。最初の質問者は、首座をじっとにらみ、その足下に迫り、「カーッ」と叫んだ。それから徐ろに礼儀正しくむきをかえ、戸口に向った。はりつめた間があった。やがて首座がいった。

「何か外にいうことがあるか。」

問者はふりかえり、足をどんとふみならし、ひきかえしてきて首座に一礼した後、座に復した。

次ぎ次ぎと首座に向って問いがさしむけられた。ある者は問うた。「何故スズキ・ローシはサンフランシスコに来たか」首座「ブッディズムに来るも去るもない。スズキ・ローシは日本においてと同様、ここでもゼンを修することができる。何かが去来すると考える、そのあなたは何か。

六

アメリカでは、さきにふれたビート禅にならんで、スクェア禅ということがいわれている。スクェア禅とは、臨済・曹洞にかかわらず、日本の伝統的禅を、その伝統的な修行方式と共に、出来るだけ忠実に学び実行しようとする禅である。[21] そこでは当然坐禅ということ（および老師のもとでの公案の修行）が問題となる。これらスクェア禅の立場をとる人々は、前述した、長く滞米して禅の伝道に献身し、また現に献身している、日本からの禅者達の直接的指導をうけた人々、および来日して臨済または曹洞の僧堂や師家のもとで何年か修行した人々の中に見うけられる。これらの人々の場合も、禅に赴いた動機においては、ビート禅の立場をとる人々と多くの相通ずるものがある。一口でいえば、アメリカ的生活様式と西洋的精神伝統への批判と訣別である。しかし、ビート禅が、とかく反俗的反因習的精神に強く、かつ禅の中に自由な芸術的思想的創造精神の源泉を見出そうとはするが、必ずしもきびしい求道的宗教的自覚に支えられていないのに対し、スクェア禅は、ストイックな精神をもって、進んできびしい修行を自己に課し、サトリを求めようとする。そこから日本の伝統的禅の形態を最も正統的なものとして受け入れる態度がでてくる。すなわち、スクェア禅は、自らも伝統的修行方法に身を投じ、それなくしてはゼンはありえないと主張し、アメリカにおいても坐禅と共に、日本の伝統的禅の

形態を出来るだけ忠実に受容しようとする。
ビート禅には一種の「あそび」があるが、スクェア禅には「あそび」がない。前者が自由派、創造派であれば、後者は伝統派、修行派である。ビート禅は、スクェア禅に対し、西洋の伝統をすてて、全く異質な東洋の伝統をそのままアメリカの土壌に移植しようとするもの、アメリカの因習化した制度的宗教に代るに、日本の因習になずんだ「禅宗」を、その師弟関係や儀式形態と共に取り入れようとするもの、という批判をいだいている。スクェア禅は、ビート禅に対し、中国、日本と嗣法されてきた正統な禅の伝統を無視し、恣意的に禅をもてあそぶもの、サトリに至る不可欠な道である伝統的修行を軽んじ、反社会的審美的態度に堕しているもの、との批判をいだいている。しかし、こと坐禅に関していえば、ビート禅の中にも坐禅を行なうものは少なくない。ビートおよびヒッピーの中心拠点であるサンフランシスコの桑港寺で坐禅をくむ者の約八割までは、さきにふれたように、彼らである。

いわゆるビート禅とスクェア禅の両者を通じて、禅に関心をもつアメリカ人の間で、坐禅を行なう人が漸増しつつあるのは、ここ十年余りの顕著な事実である。日本においては、今日でも坐禅をするということはまともなことであるという社会通念は決してなくなってはいない。入社試験の際に「禅をやっている」といえば、思想堅固で確かな人物とみなされ大企業への就職が有利になると一部の学生が判断し、事実企業や官庁もそのような学生を好んで採用する日本社会の実状が、そのことを物語っている。しかしアメリカ社会においては、禅が「流行」しているといっても、坐禅をするということは、いわば一種の異端的行為である。教会に行かない人は、地域社会において発言権が少ないということが、今日もなお一般にいわれているアメリカ社会である。その中で毎朝家庭で坐禅をしたり、毎週何度かきまって坐禅会に出たり、幾日かの摂心にひきつづき加わったり、——要するに坐禅を自分の生活の基調とすることは、ある社会的抵抗感なくしてはなしえない。それを越えて禅に自己をかけるためには「己事究明」の強い意志がなければできない。このような人が今日次第にふえつつある。

現在のアメリカ社会の上層部を支配し、したがってその既成の社会体制の根幹をなしているのは、しばしば WASP (E) と略称される、ホワイト・アングロサクソン・プロテスタント体制（エスタブリッシュメント）である。[22] アメリカ社会は、今日極めて流動的で激しい変化をとげつつあるが、この WASP 体制を中軸として、宗教的にはカトリックをもふくめたキリスト教が、政治的にはアメリカン・デモクラシーが、社会的にはアメリカン・ウェイ・オブ・ライフが、支配する社会であることには変りはない。しかし坐禅会に出てくる人々の中には、上層階級の人間は全くといっていいほどいない。その大部分は中産階級かそれ以下の人、あるいは社会的に自由な学生達かである。さきにふれた、禅に関心をもつ専門自由職業家達の中には WASP に属し、あるいはそれに直接つながる人もいるであろう。しかし、彼らの禅への関心は、かりに如何に深くとも、その専門領域内に止まって

いた。けれども、もしその禅への関心が、各自の専門領域を越え、坐禅を生活の基調にするところまで深まる時には、彼らは強い社会的抵抗感と戦わなければならない。坐禅会の常連である学生達でさえ、一度び結婚しようとすれば結婚相手の属する社会階層や宗教の如何、さらに具体的には結婚式をどこでするか、生まれた子供の洗礼をどうするか等々の問題に逢着し、ついに坐禅を放棄するという場合も少なくない。

中国より日本に禅が伝来した時、それに関心を寄せ、うけいれたのは、主として時の上層支配階級、即ち幕府やそれにつながる人々であった。禅に心をよせた将軍や武士階級（更に後には天皇や一部の貴族）は、当時の日本社会の WASP 体制であった。日本に伝来した禅は上層階級の庇護をうけ、WASP 体制を通って次第に一般人の間へ滲透していった。しかし今日、日本よりアメリカへ伝来しつつある禅は、アメリカの上層支配階級とは無関係である。また、今日のアメリカ社会のサムライ階級ともいうべき前記の WASP が、禅をうけいれようとしているのでもない。むしろ禅は、一般知的大衆の間に「流行」し、一部専門自由職業家達を文化的に刺戟しつつ、中間階層以下の人々の間にまず滲透しつつあるのである。その場合「ザゼン」は、ゼンに生きようとするアメリカ人にとっては、大きな試金石であり、荷ならべき十字架となっている。

七

禅に関心をもつアメリカ人の間において——いわゆるビート禅とスクェア禅を通じて——禅に自己のすべてをかけようとする人々が、次第にふえてきた。その場合（ビート禅の一部を除いて）「坐禅」が大きな関心事となってきた——これは、ここ十余年間の「アメリカにおける禅」のある深まりを示す重要な動きである。アメリカにおける「禅ブーム」は今日すぎ去ったといわれる。たしかに一九五〇年代のような禅をめぐる喧騒はすぎ去った。しかし、それだけに「アメリカにおける禅」は新しい段階に入りつつあるように思われる。したがって、今日のこの段階においては、ビート禅とスクェア禅の区別にあまりとらわれるのは、もはや適当ではない。それは単にビート・ゼネレーションを越える新しい世代が今日現われているからだけではない。真の「禅」がアメリカの国土に根を下すためには、ビート禅とスクェア禅の区別を越えたところにまで、出なければならぬと思われるからである。

「ビート禅」と「スクェア禅」というのは、もともと、「アメリカにおける禅」の際立った二つのあり方の類型化ともいうべきものであった。それだけ、そこには禅への態度において根本的に相異るものがあった。ビート禅は、日本の伝統的禅の諸形態、すなわち今日の日本の僧堂における修行方式やそれに伴う師弟の関係、法系や宗派、儀式や教団組織等に関心をもたない。ビート禅の眼には、それらは余りに伝統になずんだ形式主義であり、またしばしば余りに日本的である。彼らは叢林や流派が固定化する以前の唐宋時代の、溌剌自在な禅に多大の関心をよせる。しかし、そこに「中国の精神」をみるからではない。一

切の因習、形式、ドグマにとらわれぬ、痛快なまでに闊達自由な、解放された人間をそこに見るからである。ビート禅は、国境や民族文化を越えた、いわば普遍な「禅の精神」そのものに魅せられたのである。アメリカにあって反社会的、反権威的態度をとろうとした彼らは、日本禅や中国禅の伝統的諸形態をとび越えて、彼らのみた「ゼン」を直ちに取って、アメリカにおける自身の新しい生のよりどころとしようとした。しかしビート禅は、唐宋の禅を、社会的因習や伝統的権威からの解放として捉えているとしても、必ずしも自己自身からの解放、本来の自己の自覚としては捉えていない。禅の反俗精神は、ビート禅をして、新しい（東洋的色彩をおびた）実験的前衛的作品を創作せしめ、あるいはその反社会的行動をささえる支柱とはなったが、「サトリ」はせいぜい形式にとらわれぬ自発的創造性と解されたに止まる。その結果そこから放縦な自己主張や安価な反社会的行動に終始する多くの亜流を生むにいたった。

　スクェア禅は、これに対しきびしい修行に身を投ずる。スクェア禅の求めるものは、単なる権威や因習からの解放でもなく、自由な芸術的思想的創造性でもなく「サトリ」である。そのためには日本の僧堂に赴いて正統な法系の老師のもとで鉗鎚をうけなければならない。坐禅や公案はもとより、出来る限り伝統の型に従って修行しなければならない。スクェア禅の目からすれば、ビート禅は全く禅の伝統を無視し、正統な修行もせず、自己流にゼンをうけとり、いきなりアメリカの地に珍奇な芸術や思想の花を咲かせようとするあそびと映る。スクェア禅の人はまた、日本人の口から、禅を現代に生かすためには伝統的禅の形態は改革されなければならないという、伝統禅批判の言葉を聞くことを好まない。彼らは、しばしば一部の日本人以上に日本の伝統禅に対して「スクェア」である。そこにはビート禅に欠ける、伝統尊重と真剣な求道的態度がみられる。しかし、そこでは、「ゼン」が「（中国）日本における伝統」と同一視される傾きがある。そこにある一種の伝統偏重、形式主義、創造性の稀薄は、スクェア禅が結局は、禅をアメリカの地に植えようとするものである限り、一つの問題となってこざるをえない。「アメリカにおける禅」が真に「アメリカ禅」になるためには、ビート禅とスクェア禅の区別を越えたところにまで「ゼン」が深まらなければならないのではないか。そこでは、ビート禅の如く、禅を反権威的反社会的行動の原理に止めてはならない。また禅を奔放な芸術的思想的創造の具とすることに満足してはならない。禅は、それらをもはるかにこえて、むしろそれらの更に脚下にうち開かれた、大いなるめざめである。本来の自己の自覚である。そのためには一切の理知分別を越えて、大疑に徹することがなければならない。スクェア禅と異り、ビート禅が伝統化した禅にとらわれず、唐宋時代の禅匠たちの溌溂たる禅機に「ゼン」をみてとったのは一応正しいといわねばならぬ。しかし、これら禅匠達の禅機も寒山拾得の反俗精神も、共に一切の知解を破った大いなるめざめに根ざしていることが見落されてはならない。これに対して、スクェア禅はたしかに反俗精神や自由な芸術的創造性以上のものを見ている。禅において、

禅本来の悟り、大いなるめざめを求めている。その限り、その禅に対するアプローチは誤ってはいない。しかし、悟りは伝統禅の伝統的修行方法を通して求められるとしても、禅が真に「アメリカ禅」になるためには、日本の伝統的禅に膠着してはならない。「禅」そのものと「禅の日本的伝統」とを見わける眼を備えなければならない。伝統的形態より解放されて自由に「アメリカ禅」を創造する自由さをもたなければならない。そのためには、「スクェア禅」自身がまずそのスクェアな殻を破り、脚下にうち開かれた大いなるめざめに立脚しなければならない。

この、ビート禅とスクェア禅の区別と対立を本質的に越える道、この道なくしては「アメリカにおける禅」は真の「アメリカ禅」になりえない。――禅に関心をもつアメリカ人の中に、このことをはっきりと自覚している人が、今日いないのではない。極く少数の人々は、ビート禅対スクェア禅というような喧騒をよそにして、早くより自己の内深く道を求めている。ただその時、不可避的に逢着する問題、それは西欧的アメリカ的伝統の最深の根柢をなすものと、禅との対決である。ユダヤ的キリスト教的な主なる神、およびプラトン以来今日までさまざまに変貌展開をとげつつ終始一貫している理性と現実の二元観、と禅との対決である。キリスト教と禅との対話も、アメリカ的なプラグマティズムや、科学主義、自然主義と禅との折衝も、所詮ここまで深められなければ真の解決はありえない。アメリカの国土の底深く、今や「アメリカ禅」の生みの悩みはひそかにつづけられている。

「アメリカ禅」を生み出すこと、それはもとより禅に関心をもつアメリカ人自身の果すべき課題であるにちがいない。日本禅が、日本人自身の大いなるめざめによって日本の国土に花開いたように、アメリカ禅は、アメリカ人自身の大いなるめざめによらなければ、その国土に花開くことはないであろう。しかし日本禅が花開くためには、求法のため中国に渡った多くの日本僧と共に、（宋代の政治的情勢がその背後にあったとはいえ）伝法の熱意に燃えて中国より渡来した蘭渓、兀菴、大休、西澗、無学、一山等々の多くのすぐれた来朝僧のあったことを思わなければならない。日本禅のいわゆる二十四流中、過半の十三流はこのような中国よりの来朝僧にその源流をもっている。一八九三年、釈宗演が、シカゴで開かれた万国宗教大会に出席し[23]、初めてアメリカの地に禅を伝えてより既に七十余年、その間鈴木大拙博士の献身的な禅の紹介、その他上述の伝法の努力はあるが、日本禅はアメリカの「禅ブーム」をよそに、余りにそのなすべきことを怠ってきたのではないか。その上、次の事情をも考え合すべきであろう。禅が日本に伝えられるに先立って、日本には奈良朝以前からの六百年を越える長い仏教の伝統が既にあった。その中には禅定の教えもあった。また千年を越える中国大陸文化のさまざまな影響、受容――特に漢字の受容――もあった。禅が日本に伝えられ、その土壌に根を下すには、むしろ十分な素地が用意されていたといえる。

「アメリカにおける禅」が今日当面している事情は、これとは全く異る。その地に根ざしている宗教的伝統は、禅とは全く異

ったユダヤ的キリスト教的伝統である。その地に支配している文化も、禅とは異質な合理的物質主義的文化である。日中間には存在した漢字漢文の如き共通の言語表現など、そこにはない。その上、日本禅が伝来の当初より享受したような上層支配層の庇護など、今日のアメリカには全くない。禅が今日アメリカの国土に根をおろすための困難は、七百年前、禅が日本の国土に根をおろす困難にくらべるべくもない。このことを指摘してハワイのロバート・エトキン——長年禅に親しみ、一九五九年以来ホノルルにダイヤモンド・サンガ The Diamond Sangha と称する坐禅会を開き、自らも坐禅に励むと共にアメリカの禅の発展のため献身している——は、次のように訴えている。

「西洋の禅は、もしかなりな数の日本人禅指導者が、西洋に移住定着し、千崎如幻や佐々木指月のように一ヵ所に留まり指導するのでなければ、発展しえない。西洋の禅はまた、ちょうど、タイやビルマに西洋人のためのいくつかの僧院があるように、日本にも少なくとも一ヵ所外人の修行するための僧堂が設けられなければ、発展しえない。それはまた、パーリー・テキスト・ソサイエティのやった翻訳事業のような、禅籍の厖大な翻訳計画なしには発展しえない。西洋の禅は、日本的型態の仏教ではなく、世界宗教としての仏教が広くうけいれられるようにならなければ発展しない。なかんずく、西洋の禅は、D・T・スズキ、ワッツ、ブライス、千崎、佐々木等により生み出された禅への強い関心を、更に徹底させるよう日本の禅指導者達が、心からよろこんで積極的に協力して下さることなくしては発展しえない。……ゼン・ブームは過ぎ去ったが、まだまだ肥沃な原野は広い。……

ダイヤモンド・サンガは、日本の禅仏教の諸権威に、西方の禅の学徒達の、切なる要望に心をとめて下さるように訴えます。われわれは、当地に移住し、われわれと共に禅に身を入れて下さる、いく人かの熟達された老師を必要とします。われわれはまた、そこに行けば禅の修行をすることのできる僧堂が日本に一ヵ所設けられることを望みます。もしこれら二つのことが実現すれば、他の一切は、自ら(おのずか)それに伴ってき、西洋の禅は花咲くに至るでしょう。[24]」

氏はまた、筆者宛の最近の書簡でのべている。「アメリカ人達の禅への真実な関心に対する、日本からの応答は、今日まで、心からのものとは思われません。このことは、失望と挫折の絶えざる源でした。……私達は、自分達自身の責任を自覚しております。私達は今日まで出来るだけの努力はやって参ったつもりであります。……しかし日本の禅界自体が私達を真面目にとっておられるとは感じられません。このことは極めて危険なことです。というのは、いろいろな形で、愚かな道へ迷いこむ者が既にでているからです。」

太平洋の波濤の彼方からのこの切実な求法の叫びを、日本の禅者は空しく聞き流してよいのであろうか。

八

今日のアメリカの禅は、ほかならぬ日本から伝えられた禅で

ある。その限り、それは日本禅の一反映であるといってよい。しかし同時に、アメリカの禅——それの現状、それのはらむ問題性——は、逆に今日の日本禅のいだく問題点を照し出す。

アメリカの禅についての考察を終るにあたり、それを通して明るみに出されたと思われる、今日の日本の禅の問題点を、感ずるままに、次の三点に要約して附記したいと思う。失当の言があれば、読者諸賢の御叱正をえたい。

(1) 日本において「禅」は、あまりに日本化しているのではないか。日本の禅が、日本化しているのは何らあやしむに足らぬことであろう。中国より伝来した禅は、それが日本化したればこそ、日本の国土に根を下しえたのである。鎌倉・室町・江戸の諸時代を通じて、禅は、上層支配階層より次第に一般庶民の間にまで普及した。しかし、その間道元の「単伝の正法」は全く日本流の曹洞禅となり、臨済禅も、江戸時代に独自の公案修行の体系を立てた白隠禅の一流が、今日は支配している。

他方、禅は能楽、茶道、華道、武道等を初め、中国のそれとも異る日本独自の禅文化を生み出し、日本人の日常生活にまで滲透して行った。鎌倉時代、宋朝より伝来した禅は、今日までの七百年の間に、このようにして日本人の生活の中に深く滲透し、定着し、沈澱して行った。禅が日本化をとげた時、禅は日本人のものになり切ったが、それと同時に禅は「日本的なもの」の中に埋没していったのではないか。日本の禅者にとっては、このように日本化した禅は、日本の風土が親しいように、親しいものであろう。しかし、この親しさが、今日の日本禅の萎靡沈滞の一因をなし、真実の禅的自覚をくらます作用をしているのではないか。

このことは、今日の「日本禅」を、「アメリカにおける禅」を通してかえりみる時、一層明らかになるように思われる。禅に関心をもつアメリカ人の求めている「ゼン」は、必ずしも日本化された禅ではなく、人間にとり普遍的価値をもつ「禅」である。「アメリカ禅」確立のため必要なのは、日本文化という特定の民族文化の枠内に沈澱定着した禅ではなく、世界的普遍性をもった禅的自覚そのものである。今日我国でキリスト教の土着化ということが叫ばれ、これまで日本に移入され、日本人が受け入れてきたキリスト教が、西欧化またはアメリカ化された、或いは、されすぎたキリスト教であったこと、キリスト教が日本に土着化するためには、このような西欧化、アメリカ化を洗い去った「本来のキリスト教」そのものを捉える必要があること、これらのことが強調されている。これと全く同じことが、禅がアメリカに土着化するためには、必然的に問題にならざるをえないのではないか。

それと同時に、西欧キリスト教諸国において、Christentum(教会的神学的キリスト教)の枠を破って、Christlichkeit(新約的信仰にもとづくキリスト者性)を回復することが問題にされている如く、日本の禅についても、禅の日本的伝統形態の枠を破って、今一度「廓然無聖」の純粋禅に立ち返る必要がある。日本禅の非日本化——このことは「アメリカにおける禅」を真に「アメリカ禅」たらしめる上に必要であるばかりでなく、今

日の日本禅そのものを、今一度真に生々潑溂たる「禅」たらしめるためにも、不可欠な課題であるといわねばならぬ。

(2) 日本において「禅」は、あまりに因襲化しているのではないか。「教外別伝、直指人心」を標榜する禅は、本来世俗の権威はもとより、外にある如何なる宗教的権威をも拒否し、「心外無法、即心是仏」の立場に立ってきた。しかしその禅が日本に伝えられた時、興禅護国（栄西）祝延聖寿（大応）の語にみられるように、国家仏教的性格を、少くともその一面としてもち、後に庶民化して行ったものの、それは中国禅にもみられないような宗派化、教団化と無関係ではなかった。純粋な祖師禅をつたえた鎌倉禅も、いわゆる応・燈・関の一流も、幕府や皇室の庇護をうけ、反俗精神に徹底するところがなかった。今日の日本禅は、伝統的な法系と、固定化した教団組織よりなる、それ自体一種の因襲的権威の体系である。「日本の禅は、アメリカで想像していたのと異り、余りに封建的、権威的であり、因襲化しているので失望した」とは、禅を求めて来日するアメリカ人の口からおりおり聞くところである。それは単に彼らが「デモクラシー」の国から来たためばかりではない。禅の日本化は、同時に禅の世俗化、因襲化をもたらしたのではないか。反俗精神の喪失を結果したのではないか。同じアメリカ人——それはスクェア型ではなくビート・タイプであるが——は「私の求めていたゼンのイメージは、京都・鎌倉の禅寺や禅僧にではなく、かえって東京その他にみられる反社会的分子の中にある。しかし彼らはまた、アメリカの場合と異って、ゼンには何の関心もなければ、教養もない」と。その言葉の当否はともかくとして、そこには、余りにも因襲化しているが故に日本の禅者にはとかく気づかれずにいた、今日の日本禅の問題点への一指摘があるといわねばならぬ。日本の禅が太平洋の彼方からの求法の叫びに応ずるためにも、また何よりも日本禅自体が、純粋な禅の精神を回復するためにも、日本禅の徹底的な非因襲化、脱俗化が遂行されなければならないのではないか。

(3) 日本において、今日「禅」はあまりに方式化しているのではないか。今日日本では禅の修行として、曹洞禅では只管打坐が、臨済禅では公案の修行が、重んぜられている。只管打坐は悟りをめざしての坐禅修行ではない。証のための修ではない。只管打坐はそれ自体が「証上の修」である。しかし「証上の修」とは、今日曹洞宗でおりおりいわれるように、「本来本法性の自覚を前提する坐禅」であるのか。「天然自性身」を信ずる坐禅であるのか。それならばそれは「信上の修」ではあっても、「証上の修」ではあるまい。「証上の修」には「自己を忘るる」という絶対否定がなければならない。「直下に承当する」という絶対肯定がなければならない。「廻光返照の退歩を須いる」という自己存在の根本転換がなければならない。これのない只管打坐は、証のための修に堕するか、あるいは信上の修にとどまってしまう。それは打坐ではあっても只管打坐ではない。真の只管打坐はそれ自体がめざめの現成である。[25] そこには坐の坐とすべきものもない。「打坐」という方式もない。したがって、もし只管打坐の名のもとに「打坐」が方式化されるならば、

それはもはや「身心脱落の打坐」ではなくなる。

これに対し、臨済禅における公案の修行にとって大切なことは、抱石庵久松博士が強調されるように、公案を透過することではなく、本来の自己にめざめることでなければならない。もし本来の自己を自覚することのない公案の透過があるとすれば、そこでは公案は禅修行上の一特殊問題としてしか受取られていないことになるであろう。「公案」がこのようなものとして受取られ、したがって公案の修行が方式化する危険は、古則公案を体系化した白隠下の末流にある今日の臨済禅の常に戒めなければならぬところである。久松博士が今日の禅にとっては「教外別伝」のほかに更に「則外別伝」ということを標榜する必要があるといわれるのは、今日の公案禅がとかく方式化していることを憂えられ、公案のための公案修行ではなく、本来の自己にめざめることこそが、禅の眼目であることを示されたものであろう。

只管打坐といい、公案といい、それ自体は「証」である。本来の自己にめざめることとそのことである。それゆえ坐禅と公案を何か別個の修行方法と考えたり、曹洞禅は只管打坐禅であり、臨済禅は公案禅であると区別するようなことは、坐禅を坐禅として、公案を公案として、方式化してしか受取らぬ態度に由来するのではないか。

このことはアメリカの禅、特にスクェア禅を考え合す時、その問題点がより明瞭になると思われる。スクェア禅は、さきにものべたように、日本禅の伝統的形態を出来るだけ忠実に受けいれ、それをアメリカに移植しようとする。したがって坐禅や公案の伝統的修行方法をも「スクェア」に受容しようとする。しかるに日本禅における坐禅や公案の修行それ自体が、今日「スクェア」になっている。「スクェア」になっている日本禅の坐禅や公案の修行方法を、文化的伝統の全く異るアメリカ人が「スクェア」に受容しようとする——そこに果して一器の水を一器にうつす契当が成り立つであろうか。仏性に東西南北なし。機縁縦横、禅機の激発するところ、文化的伝統を異にするアメリカ人といえども、随時随処にめざめうるにちがいない。しかし、そのためには双方における「スクェア」な態度は破られなければならない。スクェアな態度自身が大疑に化さねばならぬ。今後アメリカでは、曹洞流の只管打坐が次第に広く行なわれていく傾向がある。その際、果して只管打坐の名のもとに生活慣習の異るアメリカ人にとっても結跏趺坐の方式を唯一の「正門」とすることが、禅の眼目たる本当の自己にめざめる上に必要不可欠な道であるのか。あるいは他方、公案修行の名のもとに、今日日本で行なわれている臨済流の伝統的な公案修行のやり方を、そのままアメリカに移入するのが適切であるのか。もし公案修行をアメリカの地に移入定着せしめるために、日本における伝統的な公案修行の方式が何らかの意味で改められねばならぬとすれば、改めるための規準はどこに求められるのか。公案修行の方式の部分的手直しというようなことでは間に合わぬであろう。それは公案自体の本来の意味にまで立ち返り、そこから出直さねばならぬのではないか。

アメリカの国土に真に禅が根を下すためには、日米の禅者が共に「スクェア」な態度を捨て、坐禅や公案の修行が方式化される以前の根源に立ち返り、そこから禅修行の新しいやり方（坐禅や公案もふくめて）があみ出されねばならない。このように、方式化される以前の根源の自覚に立ち返って、坐禅や公案のやり方を根本的に再吟味することは、今日の日本の禅が真の禅として蘇るためにも喫緊必須なことではないかと思われる。

アメリカの禅を通してみる時、日本の禅は、今日あまりに日本化、因襲化、方式化しているのではないかと思われる。アメリカの禅のはらむ問題性の究明は、かえってこのことを明らかにする。アメリカよりの求法の叫びは、実は日本禅の覚醒を求める叫びではないか。

注

(1) 古屋安雄「キリスト教国アメリカ」(新教出版社、昭和四十七年刊) 一七頁。

(2) Charles Morris: Paths of Life — Preface to A World Religion, George Braziller, Inc., New York, 1956 参照。

(3) Van Meter Ames: Zen and Pragmatism, Philosophy East and West, Vol. IV, No. 1 所収。この論文は同じ雑誌の Vol. III, No. 1 に掲載された胡適の "Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method," と鈴木大拙の "Zen: A Reply to Hu Shih" (この両論文の邦訳は工藤澄子訳「禅についての対話」筑摩書房グリーン・ベルトに収録されている) に関連して書かれた。このエイムズの論文に対しては、更に鈴木大拙の "Zen and Pragmatism — A Reply" が同誌 Vol. IV, No. 2 に掲載されている。

(4) なおエイムズ教授は、その後の著作 Zen and American Thought, University of Hawaii Press, 1962 において、エマーソン、ソロー、ウィットマン、ヘンリー・ジェイムズ、ウィリアム・ジェイムズ、パース、ロイス、サンタナアーヤ、デューイ、ミード等の思想の中に禅思想に近似するものを辿っている。

(5) Paul Wienpahl: "Zen and the Work of Witgenstein," Chicago Review, Vol. 12, No. 2. "Philosophy and Nothing," Chicago Review, Vol. 13, No. 2. "On the Meaninglessness of Philosophical Questions," Philosophy East and West, Vol. XV, No. 2.

(6) "Reflections on Life and Death," Pacific Philosophy Forum, University of the Pacific, Stockton, Calif., Vol. 3, No. 4. この号は「生と死」を共通主題としてウィンパール教授の上記論文に対するゲリナス、ベイリス両教授の反対論文ならびに筆者の上記三論文に対する総括的批判論文 Masao Abe: "A Living-Dynig Life" が収録されている。

(7) John Perry: "Paradoxical Logic," Philosophy East and West, Vol. XIII, No. 2, Charles S. Hardwick: "Doing Philosophy and doing Zen," ibid. Vol. XIII, No. 3. C. Lawson Crowe: "On the 'Irrationality' of Zen," ibid, Vol. XV, No. 1, David Drake, "The Logic of the One-Mind Doctrine," ibid. Vol. XVI, No. 3-4, Harold E. McCarthy: "Zen — And Some Comments on a Mondo," Vol. XVII, No. 1-4. この外、中国人学者張鍾元は "Ch'an Buddhism: Logical and Illogical," ibid. Vol. XVII, No. 1-4 において永嘉玄覚と馬祖道一を論理的ということをめぐって対比しており、Joseph Politella は "Meister Eckhart and Eastern Wisdom," ibid. Vol. XV, No. 2 においてエックハルトと禅ならびに他の東洋の神秘主義との比較

を試みている。

(8) Albert Stunkard: "Some Interpersonal Aspects of An Oriental Religion," Psychiatry, Vol. 14, No. 4, "Motivation for Treatment: Antecedents of the Therapeutic Process in Different Cultural Settings," Comprehensive Psychiatry, Vol. 2, No. 3.

(9) Arthur J. Deikman, "Experimental Meditation," The Journal of Nervous and Mental Diesease, Vol. 136, No. 4, "De-Automatization and the Mystic Experience" Psychiatry, Vol. 29, No. 4.

(10) R. E. L. Masters, Jean Houston, The Varieties of Psychedelic Experience, N. Y. Holt, Rinehart and Winston, 1966.

(11) マートン神父と鈴木博士のこの対話は、前掲工藤澄子訳「禅についての対話」に翻訳収録されている。

(12) この対話は、FAS誌37・38号（FAS協会発行）に所収、なお近刊の久松真一著作集（理想社）第二巻に収録の予定。

(13) Paul Tillich: Christianity and the Encounter of the World Religions, Columbia University Press, 1963. なおこの著については仏教の立場よりする筆者の書評論文がある。Masao Abe: "Review Article". The Eastern Buddhist, New Series, Vol. I, No. 1.

(14) Winston L. King: "Zen and The Death of God", Japanese Religions, (同志社大学神学部内宗教研究所発行) Vol. 5, No. 2. "Time Transcendence-Acceptance in Zen Buddhism." これは筆者に送られてきたミミオグラフ原稿。

(15) アラン・ワッツ「ビート禅・スクェア禅・禅」（本講座第七巻所収）ならびにその註3を参照。

(16) 古屋安雄、前掲書六一～七一頁。

(17) アラン・ワッツ前掲論文ならびにその註24を参照。

(18) ゲーリー・スナイダー「何故『部族』か」本巻三〇〇頁参照。

(19) アメリカにおける主な坐禅会としては次のようなものがある。Kokō An, The Diamond Sangha, c/o Robert Aitken 2119 Kaloa Way, Honolulu, Hawaii.

California Bosatsukai, c/o C. M. Gooding, 2247 Gower St., Los Angeles, Calif.

Rinzai Zen Dōjō, 14015 Van Ness Avenue, Gardena, Calif. 佐々木承周師。

Zen Center, Sōkōji, 1881 Bush St. San Francisco, Calif. Zen Mountain Center, Zenshinji, Tassajara, 共に鈴木俊隆師。

Cambridge Buddhist Society, c/o Mrs. John Mitchell, 3 Craigie St., Cambridge, Mass. 堀岡智明師。

The Zen Studies Society, 440 West End Avenue, New York, N. Y., 島野栄道師。

First Zen Institute of America, Inc., c/o Mary Farkas, 113 East 30 th St., New York, N. Y.

The Zen Meditation Center of Rochester, c/o Ven. Philip Kapleau, 10 Buckingham St., Rochester, N. Y.

(Philadelphia group) c/o Dr. Albert Stunkard, Department of Psychiatry, University of Pennsylvania, Philadelphia, Pa.

(Washington group) c/o Dr. Mervine Rosen, 5535 Hershey Lane, Alexandria, Va.

(20) Wind Bell, Volume VI, Nos. 2-4, Fall 1967.

(21) アラン・ワッツ前掲論文参照。

(22) 古屋安雄、前掲書二一〇頁。

(23) 禅が――他の仏教と共に――初めてアメリカの地に伝えられたのは、一八九三年（明治二十六年）九月、シカゴで行なわれた万国宗教大会を機縁としてであった。コロンブスのアメリカ大陸発見四百年を記念してシカゴで開催せられた世界コロンビア博覧

会の一附帯事業として万国宗教大会が開かれたが、この大会に日本仏教を代表して土宜法竜（真言）、芦津実全（天台）、八淵蟠竜（真宗本派）、釈宗演（臨済・当時円覚寺派管長）が出席し、世界十六宗教の代表者約二百名と数千の聴衆の前で大乗仏教の精神を説き、大きな感銘を与えたと伝えられている。これは同じ大会に南方仏教徒を代表して出席したセイロンのダルマパーラの演説と共に、アメリカ社会に仏教が正式に伝えられた最初の出来事であった。この大会を機縁として、当時イリノイ州ラサールに住み、オープンコート出版社を主宰していた宗教思想家ポール・ケーラス Paul Carus は、深く仏教に魅せられ、特に釈宗演とは意気投合するところがあった。当時、シカゴ方面において有力な宗教哲学者の一人とみなされていたポール・ケーラスは、宗教は科学と相反してはならぬと考え、かねてより東洋宗教に関心があり、キリスト教に批判的であったが、このケーラスと宗演の出会いは、東洋伝来の禅がアメリカの魂を打った最初の機縁として、ながく記憶されてよい。それのみではなく、この両者の出会いをもととして後年のD・T・SUZUKI、すなわち当時二十七歳の青年鈴木貞太郎は、大会の四年後、ポール・ケーラスの招待と宗演の推薦により渡米、前後十二年間にわたり、ケーラスの東洋思想研究に協力すると共に、「老子道徳経」「大乗起信論」の英訳、英文「大乗仏教概論」Outline of Mahayana Buddhism 等を刊行、後年の、欧米思想界への禅の紹介という、東西思想の交流上劃期的な偉業の基礎をそこで築いたことを思えば、ケーラス、宗演の出会いの意義は極めて大きいといわねばならぬ。（常光浩然編『日本仏教渡米史』による）

(24) Diamond Sangha, Vol. 7, No. 4. "Zen in the West."

(25) 阿部正雄「不生と往生――道元と親鸞における死の自覚」（創文社より近刊の『禅の本質と人間の真理』所収）参照。

付記

一、ここ十数年間、アメリカで発行された主な禅関係の書物（本文中に記載のものを除く）に、次のようなものがある。但し便宜上アメリカ以外の地で発行された幾冊かの英文書をも含む。

A　禅関係の経および論の英訳

Buddhist Wisdom Books.（金剛経、般若心経）Trans. by Edward Conze, George Allen & Unwin Ltd, London, 1958.

The Sūrangama Sūtra.（首楞厳経）Trans. by Charles Luk, Rider & Com, London, 1966.

The Awakening of Faith.（大乗起信論）Trans. by Yoshito S. Hakeda, Columbia University Press. 1967.

"A Chapter on the Golden Lion,"（金師子章）Sources of Chinese Tradition, Columbia University Press, New York, 1960 に収録。

B　禅籍類の英訳

Zen and Zen Classics, Vol. I.（信心銘、証道歌を含む）by R. H. Blyth, The Hokuseido Press, Tokyo, 1960.

The Platform Scripture.（六祖壇経・燉煌本）Trans. by Wing-Tsit Chan, St. John's Univ. Press, New York, 1963.

The Platform Sutra of The Sixth Patriarch（(六祖壇経・燉煌本）Trans. by Philip B. Yampolsky, Columbia Univ. Press, New York, 1967.

The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind.（伝心法要）Trans. by John Blofeld, Grove Press, Inc, New York, 1959.

The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination.（頓悟要門論）Trans. by John Blofeld, Rider & Co., London, 1962.

The Blue Cliff Records.（碧巌録）by R. D. M. Shaw, Michael

Joseph, London, 1961.

Zen and Zen Classics, Vol. Ⅳ (無門関) by R. H. Blyth, The Hokuseido Press, Tokyo, 1966.

Zen Flesh, Zen Bones, A Collection of Zen & Pre-Zen Writings. (無門関、廓庵の十牛図を含む) Compiled by Paul Reps, Charles E. Tuttle Co., 1957.

The Iron Flute. (鉄笛倒吹) Trans. by Nyogen Senazki & Ruth Strout, McCandlers, Charles E. Tuttle, 1961.

Zen: Poems, Prayers, Sermons, Anecdotes, Interviews. (聖一、夢窓、大燈、寂室等の投機の偈、遺偈等、その他) Ed. and trans. by Lucien Stryk and Takashi Ikemoto, Anchor Books, Doubleday & Com, New York, 1965.

The Sōtō Approach to Zen (宝鏡三昧および正法眼蔵中の有時、生死、現成公案、弁道話を含む) by Masunaga Reihō, Layman Buddhist Society Press, Tokyo, 1958.

Shobogenzo Zuimonki (正法眼蔵随聞記) trans. by Genkai Shoyu, Pub. by S. kodani, Kurayoshi-shi, Tottori-Ken. 1965.

The Embossed Tea Kettle.(遠羅天釜) Trans. by R. D. M. Shaw. George Allen & Unwin Ltd. 1963.

Yasen Kanna. (夜船閑話) A Chat on a Boat in the Evening, trans. by R. D. M. Shaw & Wilhelm Shiffer, Monumenta Nipponica, Vol. XIII, Nos. 1-2, 1956.

C　禅文献の選集

Anthology of Zen, Ed. by William Briggs. Grove Press Inc, New York, 1961.

The World of Zen, Ed. by Nacy Wilson Ross, Random House, New York, 1960.

The Essentials of Zen Buddhism, (鈴木博士の論文選集) ed. by Bernard Phillips, E. P. Dutton Co., 1962.

D　その他

Isshu Miura, Ruth Fuller Sasaki, The Zen Koan, (禅林句集の一部を含む) The First Zen Institute of America, 1965.

Isshu Miura, Ruth Fuller Sasaki, Zen Dust, The First Zen Institute of America in Japan, Kyoto, 1966 (これには The Zen Koan が詳細な註、文献目録、地図、法脈図と共に収録されている)

Nyogen Senzaki and Ruth Strout McCandless, Buddhism and Zen, Philosophical Library, New York, 1953.

Chang Chen-Chi, The Practice of Zen, Harper & Brothers, New York, 1959.

Charles Luk (Lu K'uan Yii), Ch'an and Zen Teaching. I. II. III. Rider & Co. London.

ditto, The Secrets of Chinese Meditation.

Holmes Welch, The Practice of Chinese Buddhism, 1900—1950.

Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1967.

Augustin Hideshi Kishi, Spiritual Consciousness in Zen from a Thomistic Theological Point of View. Catholic Bishop's House of Osaka, 67 Nishiyama-cho, Kōyōen, Nishinomiya-shi.

E　近刊および翻訳進行中のもの

Ruth Sasaki 入矢義高、柳田聖山等共訳　臨済録

Richard Robinson 訳　維摩経

Philip Yampolsky 訳　白隠　遠羅天釜

Chung-Yuan Chang 訳　景徳伝燈録（部分訳）

三、本稿は、筆者の直接の見聞と目下大徳寺で修行中のゲーリー・スナイダー、相国寺で修行中のデーナー・フレイザー両氏との談話よりえた素材、ならびにハワイのロバート・アトキン氏より提供された資料をもとにして作成した。ここに記して三氏に謝意を表する次第である。

ヨーロッパの禅

イギリス

イルムガード・シュローグル

偉大なる竜樹在世の昔から、われわれは絶対的な真理と相対的な真理の両方があることを知っております。この両者は同じものではありませんが、そうかといって絶対的に異なったものとも違います。

人間というものがこれまで存在してきた限り、そこにはまたつねに人間の心の憧憬がありました。幼い子供たちが身を着飾って、花嫁花聟になりすまし、「結婚ごっこ」――四、五歳の子供の好きな遊びの――をして遊ぶとき、この子たちは結婚が何を意味するかを知っているでしょうか。それでも結構彼らはこの遊びが気に入ってやっています。やがて成人すると、彼らは実際に結婚するわけですが、結婚したのち目にするのは、彼らの子供が、彼らが昔したと同じ遊戯に興じている姿なのです。

ある大乗の経典は次のように説いています。仏身は随所随時に在り……。見る者たちの知覚の能力に応じた仕方でその人々に自らを示現する、と。

そこで英国なのですが、英国では仏教ははじめ南方仏教の形で知られました。この仏教の聖典であるパーリ語聖典の翻訳が企てられ、またすでに一九〇七年には最初の仏教協会（Buddhist Society）の創立を見ました。これは同時にヨーロッパにおける仏教協会の濫觴でもありました。けれどもこの協会は第一次世界大戦に逢い、それを切り抜けて存続することがほとんどできない状態になりました。一九二三年にこれを再建しようとする企てがなされましたがうまくいかなかったため、一九二四年に現在の仏教協会が、今もなお同協会の会長の職にありますクリスマス・ハンフリーズの手で設立されました。彼は今もなお同協会の会長の職にあります。現在英国において仏教に対する関心が大いにひろまっていますが、それは、彼の法（ダルマ）に対する愛、仏教普及への努力、およびその持ち前のすぐれた組織力に負うところ大なるものがあります。彼の名で書かれている多くの仏教に関する本の中で、ペリカン叢書からでた『仏教』は、これまでに何回も版を重ね、現在までに英語版で二十五万部以上売れており、また他の五ヵ国語への翻訳もなされているような状況です。

今日仏教協会の建物の所在地は、58, Eccleston Square, London S. W. 1 で、それは、祠堂、蔵書約四千冊をそろえた立派な図書室、講堂およびいくつかの研究室とから成っています。この協会の季刊雑誌「中道」（'The Middle Way'）は、この協会の目的を、「仏教の諸原理を広く世に伝えて人々に知らしめ、かつこれら諸原理の研究並びにその適用とを助長することであ

る」と述べております。活動の面では、ほとんど毎晩、研究会や坐禅の会および（または）公開講演があり、そこでは仏教の諸学派のたいていのものが取り扱われています。研究会と坐禅の会は、どちらも、仏教の根本的な諸原理と、さまざまな学派への展開とを扱うところの、入門コースとしての基礎仏教の講座にあらかじめ出席していれば、すべての会員がこれに出ることができます。

年に一回、八月の下旬に十日間の夏期学校がロンドン以外の地で開かれます。これは、協会の会員、および非会員でも仏教に関心のある人たち、特に日頃仏教団体の活動の及ぶ範囲内にいないような人たちのために、いろいろな講演を聞いたり坐禅の指導を受けたりする機会を提供することを目的としたものです。これには毎年約百五十人くらいの人々が、英国内各地や、さらに海外からも参加しています。

仏教協会に加盟している仏教徒の団体ないし協会は、英本国全体で大体二十ほどあります。ロンドンにはまた、ハンプステッド・ブディスト・ヴィハーラ（英国仏教僧団）、ロンドン・ブディスト・ヴィハーラ（セイロン仏教僧団）、ブッダパーディパ・ヴィハーラ（タイ仏教僧団）があって、いずれも講演会、研究会、禅定の指導等をやっています。

最近スコットランドに、二人のチベット人教師の指導によるチベット仏教の修行場として、サムエ・ティン・チベットセンターが開設されました。英国仏教僧団は、一人のセイロン人の禅定の指導者をえて禅定のための道場を、スタッフォードシャにもっています。

こういったことは、英国で仏教が広範囲に人々の心を引きつけていることの例証となりえましょう。比率の上では、南方仏教に対する関心の方がそれ以外の仏教に対する関心よりも強いのが現状ですが、それは、一つには南方仏教の方が英国に確立されてからの年月がはるかに長いからであり、一つにはその聖典であるパーリ語聖典が今日まで比較的長い間英語で読まれえたからであり、それによく修行を積んだ指導者たちが得られたということもあります。英国における禅を考察するためには、こういうことを背景におかねばなりません。

禅仏教――あるいは、もっと用心深い言い方をすれば禅仏教に対する関心――は、一九三〇年代の中頃に故鈴木大拙氏の最初の幾冊かの書物が現われだした時、すでに定着するところまでいっていました。

戦後になりますと、これまでの古い価値の多くが失われてしまったために、ますますたくさんの人々が、積極的に新しい生き方を求めはじめました。その間にあって、あらゆる東洋の諸宗教に対する関心が非常に盛り上り、現在でもなおそれは続いております。これらの宗教に関する書物が、以前にその例を見ないくらい多数出はじめました。その場合興味あることは、仏教が魅力的なものだとわかったとなると、仏教のいろいろな基本的教義をまず研究し、その後にはじめてその種々な学派もしくは宗派のことを考えるというのが、多くの人々のとった通常のやり方であったということです。このことはまた、いわゆる

「ビート禅」なるものが英国では知られていないことの理由でもあります。さらに、これも興味あることですが、数ある仏教諸宗の中で、長く英国人の心を引きつけることができるように思えるのは、上座部の仏教と禅宗だけであったということです。ハンフリーズ現仏教協会会長は、このことは、宗教の面においては清教徒(ピューリタン)と騎士党員(キャヴァリヤ)によって一番よく現わされている英国人気質の二つの面に符合しているとしています。これで全部が説明されるわけのものではないかも知れませんが、それでも事態をよく描き出してはいます。

この点はもう少し詳しく述べる必要があるかも知れません。この場合の意味での「騎士党員」というのは、十七世紀の王党員のことです。彼に対立するのがいわゆる清教徒で、これはエリザベス一世の下での教会改革を不完全なものと考える英国の新教徒たちの側に属する人のことでした。しかし語義的には、puritan というのはまた、およそ何であれ、非宗教的で、純粋さを信条とするような一派の人、つまり、さまざまな儀式や儀礼制度を嫌い、行動の厳しさを強調するような一派の人をも意味することができます。従って puritan の他と異なった一番の特徴は、美、芸術、美的趣味、等々の価値を認めず、それらを享受することを――主として道徳的根拠から――非難するという点にあるわけです。

上のことから、騎士党員対清教徒の歴史上の対立なるものも明らかになります。というのは、騎士党員は国王、すなわち儀礼制度がそこにつきものの王権と、当時すでに改革されてはいたものの、儀礼制度の全部を剝ぎ取られていたわけではなかった教会とを支持したからです。しかしこの対立は、単に過去の宗教上の諸問題についてみられる対立にすぎぬというものではなく、それよりもはるかに多く英国人の気質の問題なのです。

このことは、先ほどのハンフリーズ会長の言葉が具体的であり洞察力のあるものであることを示すものですが、同時にまたそれは、「英国の禅」にとっての問題点を明示してもいます。清教徒的要素のまさったタイプの人は、現在では主として上座部仏教に魅力を感じています。美的な要素の強いタイプの人にとっては、禅芸術の魅力と賞翫は――余りにそれらが強調されすぎると――修行というもののもつ基本的な必要性から離れさせるものになるかも知れません。しかしこのような方向への発展は必ず当を失するでしょう。なぜなら過去五十年余りの仏教の発展は、西洋が探求し必要としているのは、新しい審美感ではなくて、新しい宗教的表現であるということを示してきたからです。

久しい間英国では利用しうる禅関係の本といえば、もっぱら鈴木博士のものだけという状態でした。西洋人の書いた禅に関する書物は、単に鈴木博士の諸著作の西洋風な焼き直しにすぎませんでした。それらの書物の著者たちは、一度も日本を見たことがありませんでしたし、また見たことがあったにしても、その短い滞在期間中に、実地に禅の修行をしたというためしはついぞなかったのです。しかし一度真剣な関心が呼び起されると、もっと具体的に実情を知りたいという要求が生じ、またそ

ういう知識が滲み込みはじめました。一九五〇年代になると、禅の修行には必ず坐禅が伴うのであって、単に花を眺めたり、轆轤を廻したりするのとは違うのだということが、ひろく一般に知られるようになりました。

仏教協会は、すでにしばらくの間禅のための特別クラスを一つこしらえていました。そして、禅の実状についてだんだん多くの知識が得られるにつれて、その知識は禅クラスのプログラムの中に組み入れられていきました。ところがそのうちにこのクラスは、受講者数の増加のために、二クラスに分けねばならなくなり、後にはさらに第三のクラスをつくるという有様でした。このことはロンドンについてだけの話ですが、禅関係の本が着実な売れ行きをみせていることは、禅への関心が全国的にひろまっていることを示しています。

伝統的禅の修行の立場から見れば、このような諸活動は取るに足らぬものに思えるかも知れませんし、また時には本筋からずれたものに見えることもありましょう。このこともまた事実ではありましょうが、それにもかかわらず英国における禅の運動はあくまで真剣な努力なのです。ロンドンの禅クラスのメンバーのかなり多くの者は、十年以上もの間、あらゆる集会やクラスに真面目に欠かさず出ています。彼らは、自分たちがなんら伝統的な指導もうけられないままで、自己の最善をつくしているのだということを十分に自覚しています。けれども彼らはまた、そういうやり方で精いっぱいの努力を重ねて行きさえすれば、早晩それが実を結ぶであろうという期待をもっています。

もし伝統を継ぐ良き師が与えられるならば、彼は真剣な禅の修行のためのすぐれた人材を英国の地に見出すであろうと、私は心から信ずるものです。しかしまたこのような師が最初から、禅が七百年以上に亙って確立されてきた日本にひろまっているのと同じような雰囲気や、背景をなす知識を、期待されるとするならば、それは無理でありましょう。

今日、禅を「現代向き」なものにすることについて、いろいろと多くのことが言われております。実際そういうことは、歴史的、文化的変化を伴ったあらゆる時代に言われてきました。しかし私はそのようなことを信じません。このような企てはどれもこれも（単に禅の場合だけでなく）、結局はあの英国の諺がいかにも生き生きと巧みに言っているように、「行水の水もろともに赤子を捨てる」ようなことになってしまうのがおきまりでした。

ひとは決して本質的なものを変えることはできません。また本質的なものは決して変えられることを要しないものです。禅宗の修行法には、一千年の長きにわたって蓄えられた経験が編み込まれております。かの本質的なものを根底にして生きている人の手にかかる時、それらの修行法は正しくその作用を発揮するのです。

現在見られるさまざまな「早期（インスタント）」見性法への傾向は、英国ではそうたいした反響を呼ぶことはないでしょう。これまでにわれわれは、こうした類いのやり方を随分たくさんやったものですが、結局それらが何にもならないということを見てきまし

た。もし英国人が真剣に禅の修行をやりたいと思っているとすれば、彼らはそれが厳しいものであることをこそ期待しています。それというのも、彼らはそれがやる価値のあるものだと信じているからです。また長い歴史から彼らは教えられておりま す、本当に価値のあるものは、一つとして安価な方法で入手できるものはないということを。

（三谷好憲訳）

ドイツ

平田高士

一 禅ブーム

一ころ盛んに「海外の禅ブーム」ということがよくいわれた。私が渡欧したのは既に五年前のことであり、私がここで書くようなことはもはや旧聞に属するかも知れない。しかしその後、渡航して帰って来た人々の話や出版物から想像してみて、また相変らずの親しみで手紙をくれるドイツの友人達のことから類推してみて、私が在独していた当時とあまり大差はないように思えるのでここにあつかましくもドイツにおける禅への関心を紹介してみようと思うのである。

そもそも二千年の伝統文化を持ち、世界の文化国と自負している西欧人達が、何故にかくも東洋の文化、東洋の禅などに関心を持つのであろうか。あるいは米国の人々でも高い旅費を払ってはるばる日本に禅の勉強にやってくる人が跡をたたないのであろうか。また極く最近には第二バチカン公会議が開かれて以来めだってカトリックの人々が禅との出会い（Begegnung）を要求してきている。勿論そこには種々の複雑な理由があることであろう。何にせよ確かに欧米の人々が非常に日本の禅に関心をよせていることは事実である。そうして日本へやってきた外人達の間では、最近 Zen-Buddhismus と Tempel-Zen とを区別するようになってきた。蓋し鈴木博士の説かれる「禅仏教」と「お寺の禅」とは大いに異なるということであろう。「お寺の禅」とは鈴木博士の本から読み取れるような神秘的な禅ではなくて「観光の禅」であり、さもなければ徒らに棒喝を行じて外人達を無内容に怯えさせる「形式禅」であるといいたいのであろう。まことによく当っている点もあり、全く見当はずれのところもある。ともかく欧米人の間には今なお禅ブームといわれるようなものが存在するということは確かである。私が在独していた当時のミュンヘン大学の日本学者であったハミッチ教授は日本のことを書いたり話したりするときは、何でも禅と結びつけておくと一番人気が出るといって笑っておられたことがある。それとは逆に一九六二年のスピーゲル紙は三島由紀夫の小説「金閣寺」を掲載して、その解説には、小説家ならぬ卓抜した禅批評家三島氏が痛烈に今日の日本禅の堕落していることを批判したものであると書いていた。

私の友人であったドイツ青年のFが私のところに飛んできて、

「君は日本の禅を代表してこれに対する反論を書け」と真剣に迫ったことがあった。逆縁ながらこれも禅への関心の表われであろう。ドイツの各大学の哲学の図書館には勿論必らず禅の紹介本が何十冊かは置かれていたし、もっと手近かに例えば駅の売店の店頭に Zen の本が並べられていた。車中、前に坐った女子学生が一生懸命禅の紹介本を読んでいたのに出会わしたこともあった。このように欧米に禅ブームといった如き現象は確かに存在するのである。

二 禅への関心の種々相

しかしながら断っておかねばならぬことは、欧米人が単に禅のみに関心を寄せているということではなくて、東洋一般（それは中国印度から近東諸国をも含む）に関心を持っているということである。それら異質の他の文化圏への関心の一部に禅への関心があるということである。そうして西欧人の東洋への関心は勿論今世紀に始まったことではない。すでにフランス啓蒙主義時代にフランス人達は異常に中国文化に関心を寄せたことがある。ドイツにしてもゲーテはすでに深い関心を近東諸国や印度に寄せていることは周知の事実である。しかしながら日本への関心を、とりわけ禅と結びつけながら示し始めたのは、どうも第二次大戦後のようである。

しかしそれも勿論なにも西欧人の誰もが日本や禅に関心を寄せているのではない。このような関心は、敢えて言うならば欧米人のホンの一部の人々が持っているにすぎない。しかしながらこの一部の人々が相当に派手に関心を寄せているということもまた事実なのである。伝統文化を誇るヨーロッパ人の禅への関心は、やはり先ず「中国・印度を含めた仏教」への関心から始まっている。第一にこれら仏教に関心を持つ人々、ヨーロッパ仏教徒の間で盛んに禅が問題にされる。ドイツではバイエルン州のミュンヘン近郊にヨーロッパでも有名な仏教協会があり、約三百人程の信者を擁していた。また曽つて敬虔主義温床の地であったシュバービン地方のストットガルト市内でも独印協会があり、この会員の大半は印度仏教徒であった。これらの人々が禅仏教を盛んに論じていた。一日私も招かれてストットガルトに坐禅の指導に赴いたことがある。そうして非常に困惑をした経験がある。困惑をしたなどと言うと全く変な話であるが実際に困ったのである。これら集まってきた約三十名程の会員の大半が、実はシュヴルツワルドに住むデュルクハイム（Dürkheim）という精神療法家の患者達であったがためである。第二次大戦中から戦後にかけて激動したヨーロッパ社会は深い悲劇の爪痕を、殊にドイツ人やドイツに住むユダヤの人々に残していった。異常な嵐に耐えかねたこれらの人々の意識の奥深くに深い傷を残していった。それからの救いがまことに切実に要求されていることは、われわれ島国に住む日本人にはちょっと理解できないものがある。デュルクハイム氏は日本の正座や坐禅を取り入れてこれら患者の救いに応じておられる。また多くの著述を持っておられる人である。残念ながら当時私はそのよう

な心理療法に対する知識も準備もなかったのである。また私自身の考え方として、それらのことは禅本来の目的ではないとも思っていたために、あえてこれらの人々の前に立ってどうにもならなくなってしまったのである。同じようなことがベルリンでも経験された。ベルリンにも二軒仏教寺院があり、一軒は本願寺の後援するものであった。ここの信者達は一斉に日本語で「ナムアミダブ」を唱名して只管（ひたすら）他力廻向を願っていた。もう一軒はセイロン小乗仏教徒の設立によるもので、紅毛のドイツ人達が一様に黄衣を着け、涅槃像の前に数十本の灯明をつけ、パーリ語の経典を誦していたのは一見奇異なるものを感じさせた。その他ドイツ各地にこのような仏教協会が散在し（約三千人程の会員を擁するベルリン仏教協会が最大といわれる）、会員相互に密接な連絡を取り合っている。

これらの人々が盛んに禅を問題にする。彼等は実に真面目で熱心である。しかしこれらの人々を目して我々日本仏教徒が同じヨーロッパ仏教徒仲間と言うにはちょっといいかねる感じがする。勿論彼等には禅仏教も南方小乗の禅仏教もヨーガ行もその区別を必要としない。それらを通して彼等流儀の仏教を造り上げている。ちょっとわれわれ日本仏教徒が近寄り難い違和感を感じさせる。禅といっても彼等の考えている禅はまるでわれわれの考えているような禅ではない。ミュンヘンで坐禅会を持った時も集まってきた会員は、殆んどミュンヘンの女精神療法家の紹介による彼女の患者達で、まるで坐禅会が精神病療養所の観を呈してしまった。患者でなかった会員の一人はミュンヘンに柔道道場を持つ道場主と、日本文学を専攻する女子学生とのみであった。ベルリンの仏教寺院に集まるヨーロッパ仏教徒を評して狂人病院と評し、私がそこに招待されることをさし止めたのはベルリン大学の私の親しいある教授であった。これらのことから類推して解ることは、いわゆるヨーロッパで仏教や禅に狂信的になっている人々は実は正統のヨーロッパ人から疎外された人々だということである。もっと一般的にいって「人間疎外」の人々である。現代精神医学はこれを「自閉症」とか「鬱屈症」とかとよんでいる。彼等は本当に深い悩みをもっている。それらに禅や坐禅の心理療法を使用しようとすることも好いことである。

しかし禅がただそれだけのものであったとしたら禅はもはや宗教ではなくなってしまう。彼等がその深い悩みを解くために極端に伝統文化を嫌悪して何の批判もなしに安易に未知の他の文化にくいついてゆくところに問題がありそうである。それがどれ程熱心であっても、熱心であればあるほどますます異常となる。そうしてこれら異常の人々が夢想する禅とは途方もないものであった、非力の私には到底彼等に正しい禅のあり方を説くことはできなかった。最近あるアメリカの若夫婦が忠実にZen-food なる食事を固守して終いに餓死してしまったという記事が誌上に載せられた。私の友人である在日アメリカ人牧師が「禅とはこのようなものか」と私に質問したことがある。そのとき私は、「禅の専門道場では接心と称して、坐禅専一の期間中には一日四回も食事をして一生懸命坐る」とお答えしてお

いた。「平常心是道」といわれる如くに、禅が人間の日常平常から離反したならばそれは本来の禅の道ではない。このようなヨーロッパの異常なる仏教徒を「埒外の禅者」と名づけたのは誤りであろうか。

しかしこれら一部の精神異常者はそのまま現代ヨーロッパの悩みを示しているようにも思える。深浅の度こそあれ、現在欧米の持つ西洋社会の孕む悩みを悩んでいる人々は相当なる範囲に及んでいるのではなかろうか。合理主義の持つ不合理性、統一を失った複雑、現実の政治による人間への圧迫。欧米の人々は確かに疲れている。そうして日本も徐々にそうなってきている。私が一学期居住したベルリンの町は、確かに複雑で不可解であった。市民は確かに疲れていた。不安とやり場のない憤怒がベルリン市街を蔽っていた。そうして今もそれは変っていない。島国という条件とアメリカ一辺倒に支えられてきた日本人には理解できないやるせなさを、ベルリンの市民は、ドイツの人々は持っている。この「不安」「やるせなさ」を解きほぐすにはもはや自国の伝統文化では駄目なのではないかという、伝統文化への不信感がある。こんな不信不安を一時的にしろ逃れて、他国の文化に、それも古代ギリシア神話よりは彼等にとってもっと遠いところにある、他の未知の文化に触れてホッとするということがあっても不思議なことではない。西欧人の女子の多くが茶道や華道に興味を持ち、文化人が琴や能に関心を持つのもこの所以であろう。Frau Herrigel の『華の本』がよく読まれる。首都 Bonn には華道クラブがあった。私がベルリン大学で禅の講義をした時も、東洋学研究室開所以来の聴講者が多く集まった。私の語学力の拙劣と相俟って徐々にその数は減り、最後には数える程の学生数になってしまったけれども「東洋への興味」「禅への興味」をこの程度に示す人々は、ヨーロッパの中には数多くある。このような人々とはしばしば楽しく禅について語ったものである。「好奇の禅者」とでも名づけるべきであろうか。

また曽つて日本に遊んだドイツの学者、文化人、旅行者等が種々に日本や禅を紹介する。良心的なものもあり、非良心的なものもある。しかし私が言う如く、本当に現代西欧社会が深い矛盾と混迷を持つとすれば、そうしてそれを真剣に解決しようとする人があるとすれば、ちょっとした好奇によってそのような不安が解消でき得るものではないであろう。真に西欧社会の悩みを悩み、それからの解放、混乱からの統一をねがっている人々がある。思想家、文化人といわれる人々の中に、東洋思想の探究を介して西欧の伝統的な文化思想の持つ困難を打開しようと試みる一群の人々がある。私が滞独中、終始お世話になったグンデルト (W. Gundert) 教授はいつもそのようなことを私に語られた。ドイツの、日本学権威者として現在活躍しておられる各大学の日本学者の多くは、このグンデルト教授の弟子達である。

教授は日本語、中国語、梵語に巧みであり、現在ドナウ河畔の私宅で静かに老半生を『碧巌録』の独訳に傾注しておられる。最近『碧巌録』独訳の第二巻目を出版された。日本で伝統的に

誤読されてきた『碧巌録』の数ヵ所を先生によって教授していただいたのはまことに幸せであった。この大著作に対して、教授とは従弟にあたる故ヘルマン・ヘッセは教授に讃嘆能わざる辞の書簡を送り、その中で「あくまで西欧キリスト教の基盤に立って、君の豊かな語学力を武器に、東洋の叡智を汲みつくさんとする君の仕事たるや実に困難にしてまた偉大である」(スツットガルト紙掲載、一九六〇年)と述べている。そうして改めて彼の詩集の中に「新到の僧」と題する中国禅林の美しい詩を一篇収めている。グンデルト博士は禅録を翻訳しながら、深く東洋思想の真髄に触れようとしておられるのであろう。そうして博士独自の仕方で、彼の考えるキリスト教神学の困難を打開しようとしていられるのであろう。博士は一日私に向ってこう言われた。「禅に言う無住に住するという言葉は素晴らしい言葉です。従来のキリスト教神学は何か一定のところに住着していたのではないか、キリスト教といえども個人の信仰体験から教義や神学が生れるのですから、やはり無住に住するのでなければならないはずです」というような意味のことであった。また私に取って忘れ得ないのは、「私は禅の本を翻訳しその真理を探ろうとはしていますが、決して禅の信者になろうなどとは思っていません。私はあくまでキリスト教徒です」という言葉であった。また一日、日本の某商事会社から出版されている仙厓禅画カレンダーの中の公案をユーモラスに扱った禅画を指してこうも言われた。「『碧巌』の内容がこんな戯れごとにすぎないものであるなら翻訳などせねば良かったと思います」と。博士と私との間には『碧巌録』を介して勿論幾多の未解決の問題を残したまま帰国してしまったのであるが、ともあれ博士が「無住の住」という素晴らしい言葉と思想を禅録の中から発見されたということは、それこそ本当に素晴らしいことであると思う。「無住の住」とは言うまでもなく金剛経の中に出てくる「応(まさ)に住する処無うしてその心を生ず」から出てくるものである。

Missions Theologie のW・コーラー(W. Kohler)教授もその著『日本の宗教』の中で、禅を「投影なき宗教」Religion ohne Projektion と定義している。所依の経典とか住着すべき教義や着く可き神や仏を持たない宗教といった意味であろう。狙っているところはグンデルト教授と軌を一にするようである。これは東洋の宗教思想の中核をなすものである。

ところでH・デュモリン(H. Dumoulin)氏はその著『東洋の禅定とキリスト教神秘主義』Östliche Meditation und christliche Mystik (1966)の結論の部分「東と西の神秘主義に於ける実存」Die Existenz in der Mystik von Ost und West のところで次のように述べている。「凡ゆる東洋の道といわれるものは人間が〈全体となること〉(Ganz werden)あるいは〈聖なるものとなること〉がその目的であり、従って東洋に於いてはいかなる偉大な哲学も宗教とは無関係には発展し得なかった。」そうして具体的に、「最近の日本の禅僧達はその禅体験記の中でしばしば著しく強い実存感情を示している。彼等は彼等自身の内奥の深層における実存体験に出会わしながら、禅定へと入ってゆく。云々。たとえそれが個人的な運命の無常感で

あれ、世間への無常感であれ、彼等の存在が彼等の内側で支離滅裂に崩れ去ってしまうのである。(大疑現前を指すのであろうか)。……あるいはまた〈実存の不安〉(Existenzangst) が彼等の深い魂の奥底から湧き上ってきて意識全体を充たしてしまうのである。この人達はその確証から明らかに知られる如くに、禅定に於いて唯だこれらの〈存在の問いかけ〉(Existenz-frage) に対する解決を求めているにすぎないのであって決して認識や知識の充足を求めているのではない。そうしてこの実存の努力精進を決して単なる知識慾とすりかえて考えてはならないのである、〔例えば〕ファウストの言を借りていえば、『何が世界の最奥にあって全てを統一しているのかが知りたいんだ』と言った如き、知識の要求とすりかえてはならないのである。……概して知識上の要求に駆られて、書物とか〈悟り〉や〈禅〉についての講演を聞いてしばしば西欧の人々は日本へやってくる。彼等は価値ある悟りに到らんがためにある一定の企ての下に坐禅をしようとする。これら西欧の人々がいつも念頭に泛べているものは、世界のあらゆる事象を知識せんとするあの〈全智〉ということにある。しかしこれは実存行の中における禅定の悟りとはまるで根本的に違ったものである」と述べられている。このことは将来の西欧の人々の禅探究に対して極めて深い示唆を与えるもののようである。本来的に異質な二つの文化思想が相互に理解し得る日は何時であろうか。文字言句を否定して直接体験を中心に以心伝心してゆく東洋の禅が真に合理主義の西欧の人々に以心伝心されるのは何時の将来であろうか。その頃には東洋の禅の発想ももっともっと西洋的になっておらねば、それは所詮不可能事に終ってしまうのではなかろうか。

フランス

柴田増実

ここにはフランス本国のほかに、フランス語を国語とするベルギー、スイスについても述べて見よう。この三国を通じて禅の実践家というべき者はまだいないのであって、多くは東洋学者による禅書の文献学的研究という域を未だ出ないのはやむを得ない。フランスにおける柔道、空手、合気道、生花などの隆盛を思えば、禅の将来性は充分あるのであるから、行く行くはパリに禅文化研究所のようなものを建設しなくてはなるまいが、それまでの過渡期にこのような文献学的研究から入って行くことはむしろ禅としては歓迎すべきことである。フランスにおける禅の第一歩としては、この方が変なビート禅などになるよりはよほどよかろう。

このような東洋学者の第一にあぐべきは、元コレージュ・ド・フランス教授ドミエビルである。教授は十年近く、「楞伽経」「臨済録」「禅と詩」などいう題の下に禅思想史を講じられた。コレージュ・ド・フランスはベルグソンやヴァレリーが教授に就任していたフランスの最高学府であり、そこで禅思想史

がフランス人により講じられたということはまことに禅にとって画期的な事件といわねばならない。歴史的に見ても、西洋で最初に支那学の講座を設けたのはこのコレージュ・ド・フランスである。一八一四年にアベル・レミュザ教授により開講された。爾来西洋の一流の大学で支那学の講座を設けない大学はないごとく、コレージュ・ド・フランスに始まった禅思想史の講義が西欧の一流大学に普及するようになるかどうか。これは一に我々日本人の努力にかかっている。ドミエビル教授の著作には、チベットのラサにおける頓悟と漸悟の論争を取扱った『ラサの宗論』、慧能と神秀の偈を手がかりにして、東西古今の宗教思想の中で鏡を比喩にして、頓と漸の問題がどう取扱われているかを比較思想的に俯瞰した『霊鏡』（いずれも邦訳あり）、仏教では禁殺生が本質であるのに何故僧兵という現象が生じたかを論究した『仏教と戦争』などがある。

この『仏教と戦争』は支那日本の僧兵の歴史を簡単に述べると共に、正法を守るためとか、一人を殺して多人を救う場合とかに武力行使が許されていること、そして殺す者も殺される者も空性であることに例えば禅と武の結びつく根拠が求めてある。弱にしたが、支那や日本ではそうならなかったこと、唐末以来インドシナ、インド、チベット、蒙古などでは仏教は人心を懦支那が弱くなったのは仏教のせいではなくてむしろ経済的理由のためであること、キリスト教国においてと同じく支那でも諸侯は仏教を戦で有利になるために採用したこと、支那では僧兵の問題はイデオロギーの問題としてでなく経済問題として取扱われねばならないこと、支那においても日本においても中央政府の権力の弱まった時に僧兵が出現していること、など教授の歴史論も面白い。一般にヨーロッパ人は南方仏教から先に接触して来ただけに、梵網経のような不害を中心とした倫理に慣れた眼には支那、日本の僧兵は非常に奇異な感じを与えるのだろう。

教授は一九六六年京大の招聘で日本に行かれ、その時主要な仏教大学をまわって必要な文献は皆手に入れたといっておられたから、教授が十年前に予告しておられた禅宗史研究の近刊はいよいよ期して俟つべきである。教授の弟子のソルボンヌ教授ジェルネには『神会録』や『潙山録』の仏訳研究がある。現在は社会経済史的な支那研究に力をそそいでいるが、同君はまだ若いから将来の大成が期待できる。ルノンドー将軍は老齢であるが、一昨年ユネスコの日本叢書の中の一冊として『日本仏教』を出された。法然、親鸞、日蓮、道元の主著を三一五頁の一冊にまとめたもので、道元は『正法眼蔵随聞記』が全訳してある。同氏は現在、日本の詩集（和歌、俳句）を同じくユネスコで準備中であるし、谷崎潤一郎や三島由紀夫の仏訳も数冊ある。日本紹介の業績の大きいことにおいては同氏はフランス第一である。ド・リュバックはカトリックの神父であるが、『無神論的ヒューマニズムの悲劇』という主著によって西欧においては著名な思想家である。宗教学的神学的な著書が十三冊ある他に仏教の著述がすでに三冊ある。『仏教の諸相』、『仏教と西洋の会合』、『アミダ』。この『アミダ』を読んでも分る通り、

印、支、日にわたるアミダ教の発展を歴史的に概説すると同時に、随所にキリスト教の思想と比較する視野の広さはド・リュバックの独擅場で、私はこの人にぜひ禅についても東西比較哲学的観点から書いてもらいたいと思っている。この人をおいて今のところフランスで禅を哲学的に取扱える人は他にいない。(以上四氏については雑誌「禅文化」に拙稿があるからもっと精しく知りたい人は参照されたい。)

禅の心理学的研究にはブノアがあり、『最高の教義—禅仏教についての考察』などの著作がある。元フリブール(スイス)大学教授のシュバリエ監修の下に、現在パリのプラネート書房から「人類の精神宝庫」という叢書が発刊されつつある。十二巻の予定であるが、これはバイブル(三巻、出版と同時にキリスト教の四宗派の分裂を乗越えキリスト教一致運動の先駆をなす画期的な聖書と日本の新聞紙上に報じられた)、インド教、古代ヨーロッパ(ケルト、ゲルマン、スカンジナビア、ユーラシア、ローマ、ギリシャ、ヘレニスム)、口伝文明(黒人アフリカ、コロンブス以前のアメリカ、大洋州)、古代支那・日本(古事記が拙訳で出る)、古代近東(エジプト、イラン、アッシリヤ、バビロン、ヒッタイト)、コーラン、仏教、宇宙神秘詩の選集から成っている。

この仏教の巻に『夢中問答』が拙訳で出るが、こういう宇宙規模的な叢書の中に夢中問答が入ることにより、夢窓国師の禅思想がアウグスチヌスやパスカルにも劣らない、世界一級の思想であることが西欧人にも立証されるであろう。この叢書は一巻に約百枚の写真を含むから、南方仏教式の仏像観から花鳥風月を仏ととらえる禅の自然観への推移が視覚的に明らかにされて面白いだろう。英語からの重訳も含めてそのほか『伝心法要』『六祖壇経』『夜船閑話』などの仏訳も刊行されている。

ベルギーはルイ・ド・ラ・バレー・プーサン教授以来西欧で最高の仏教学の伝統を誇る所であるが、ルーバン大学のラモット教授は数年前維摩経の仏訳を出された。ドミエビル教授はこの本を全くインド的な維摩観と評しておられたが、維摩経は禅書の一に数えてよいからここにあげておく。(ラモット教授の他の業績については「禅文化」参照。)ベルギーには民間にランセン氏がいて、鈴木大拙の著書の解説書を数冊出し、また仏教の会合も開いているはずである。

スイスにはジュネーブ大学教授のエルベールがいる。鈴木大拙の『禅エッセイ』や『十牛図』の仏訳があるが、教授の最も大きな功績は神道の研究である。『日本の源へ—神道』、『日本の国家神』、『日本の民間信仰』の三冊がある。教授の神道研究は西洋随一だと当地では定評がある。教授はもとはインドの専門家だけに、神道の神々とインドの神々との関連に考察を向けておられるのは当然であるが、古代の日本人の持つ宗教心が仏教を取り入れた場合、如何にして禅のようなものになるかという問題にも一家言を述べてもらいたかった。

日仏文化協定によりしばしばパリで日本美術展が開かれているが、昨年は「浮世絵展」と「十二世紀から十七世紀までの日本絵画展」が開かれた。後者の中には夢窓と一休の肖像があっ

たから、こういうものを通じてもフランス人はおいおい禅家に親しんで来るわけであるから、冒頭に述べたような禅文化研究所設立の気運はしだいに熟して来ているわけである。その構想は次のようなものである。誰か日本から坐禅指導のできる方に来ていただく。この方はフランス語はしゃべれないでもよろしい。坐禅の実地指導だけでよい。行のほかに学がいるが、これには日本思想史や仏教（禅）思想史の講義を行う必要があろう。フランス語で講義しなければならないから、不肖私が受持とう。日本思想史は古事記から始めて、中国思想や仏教西洋文化を吸収発展させて行く日本の魂の生命力を述べなければなるまい。禅仏教思想史は釈迦の一生から始めて、主な禅家の語録や法語を講読解説しなければなるまい。禅芸術の一大綜合体系をスライドを通じて視覚的に教育することはもちろん緊要である。しだいに会員が多くなれば、日本旅行団を組織して日本を見学させなければなるまい。単なる観光旅行ではなくて、日本の宗教について思いをひそめるように日程が組まれなくてはなるまい。次に雑誌も出さなくてはなるまいが、これは日本の専門家の仏文投稿はあまり望めないから、なるべく写真を多くしてフランス人の寄稿を歓迎しよう。小生がこれに『碧巌録』の好きな則から一則ずつ翻訳掲載して行くことも考えている。

　最大の難関は適当な広さの道場を借りることだが、これは青年文化の家のような公共の建物を利用する方が、私立のものを利用するより経済的である。現に私の住んでいるパリ第十二区の青年文化の家には柔道クラブがあって、会員が五百人いる。

もし将来禅堂をパリに建設しようということになれば、パリ郊外は日本に比べるとびっくりするほど地価が安い。都心から七十キロメートル（つまり自動車で一時間の行程）程離れた所だと、六百平方メートルを十五万円程で買うことができる。これにプレハブ式で家を一軒建てるのは大したことはなかろう。西洋で禅に関心を持つ者はあらゆる職業あらゆる階層にわたるのが普通であって、日本のように禅僧という一つの層があるわけではないから、あまり専門的になる必要はなかろう。普通誰でも抱く一般的な問題から入って行って、禅や仏教の深い真理に導入する夢窓国師の様なやり方が一番よいと思う。この点日本禅は仮名法語という尊い先蹤を持つわけである。

外人寄稿

坐禅とキリスト教の冥想

愛宮真備

各宗教が相互に歩み寄る傾向を示すようになってきたことは、現代における非常に注目すべき特徴であろう。宗教の歴史をひもといてみても、個々の宗派間にたえず鋭い対立がくり返され、それがしばしば政治的利害と結ばれて、ついにはいろいろな迫害にまで堕落したことがわかる。

そこまでいかなくても少なくとも、それらの宗派は互いに競争し、他宗派を当然な敵手と見なし、自分が支持する真の信仰に勝利を得させるためには、それと戦わねばならぬと考えたのである。他に対する根拠のない先入観を正すためだけにも、ともかく、他宗派の教えを知ることが必要だが、その労をすら惜しんだということがしばしばあった。もちろんこういう態度の根柢には、自分の宗教が唯一の正当な、或いは少なくとも他宗よりすぐれた宗教であり、従ってできればすべての人間に播布されねばならないものだとする信仰上の深い確信があったということは認めねばなるまい。

現代人が昔よりも寛容になっているとすれば、その理由は、人類の信仰意識が以前よりも弱体となり、多くの人々がまったく、或いはほとんどまったく宗教的な信仰を持ってないということに存することも確かである。そのような人々は、彼らの意見からすればどうみても真理にもとづいていないような諸宗教についてなぜ抗争が行われるのか、もちろん理解しないであろう。しかし、今日われわれが諸宗教の間で体験しているのは、消極的な寛容だけではない。いな、人はそれ以上のことを欲している。お互いの対話に入ることを欲している。お互いから学ぼうとする心構えになっている。これこそほんとうの「対話」(Dialog)の意味であり、自説の正当性を何とかして相手に承認させようとするための討論とははっきり区別せられるべきものである。諸宗教がお互いの関係の上に示しているこの態度の転換は、世界の一致ということへの一般的傾向とまったく歩調を一つにしたものであるが、この世界の一致は、人類が原子兵器によって或いは飢餓によって滅亡すべきでないならば、ますます一つの必然として現われつつあるのである。それで諸宗教も、もし依然として自分達が抗争をしつづけるならば、次第に衰滅の一途をたどっている伝統的な信仰意識のもとでお互いに滅亡してしまわねばならないということを認識するようになったのである。

しかし現在では、自らの存在についてのそういう懸念だけが、対話に乗り気であることの唯一の理由ではもはやない。むしろ人は、自分がこれまで他の諸宗教について多くの誤解を抱いて

いたこと、そこに自分の宗教と矛盾しないものが、全部ではないとしても沢山あるということをも認めるようになってきたのである。この点において、カトリック教会でも第二ヴァチカン公会議（一九六二～一九六五）以来まったく新しい道を指示するに至った。これまではキリスト教が、唯一の救済の道と見なされ、非キリスト教的な諸宗教はその目標に到達しえない誤まった道と見なされていた。そして他の信仰をもつ人間の救いは、神がその英知と愛とによってその個人に——彼がそのことへの善き意志をもつ限り——その誤謬にもかかわらず何らかの仕方で救済を見出さしめたまう時にのみ可能であると考えられていた。ところが、近頃はそれと反対に、非キリスト教的諸宗教の中にも、多くの人々にとって真の救済の道になりうるし、またなるべきであるいろいろの道が、神の欲したまう道として存するということを認めるのである。

　このように広げられた枠で見ると、キリスト教の教会が、他の諸宗教の冥想方法、たとえば坐禅に対して積極的態度を採り、その信者たちがこれらの遣り方を利用することを容認し、更に彼等がそれらの遣り方をキリスト教的の霊的生活のうちに組み入れることを奨励するとしても、別に怪しむには足りないのである。

　その間に禅は西洋においても非常に大きな関心が持たれるようになった。そして禅の冥想が現にその西洋で多くの人々によって行ぜられているのである。そうなった理由は、恐らく第一に、近代人が内的安定を要求するようになったためであろう。その故にまた、医学界の人々も禅の冥想に対して関心を示すようになった。しかし一方には、キリスト教から遠ざかり、禅仏教に宗教的なよりどころを見つけようと望んでいる人もある。このささやかな寄稿のうちでは、禅に関心を有する人々のこれら色合を異にしたさまざまの型をことごとく採りあげることは不可能である。そこで、キリスト教にとって禅が、そして特に坐禅が、どのような意味を持つかということに限定したいと思う。その場合、われわれの考えたいのは、神学的な問題についてではなく、キリスト教的冥想という問題についてである。それを論述するに当ってわれわれは、われわれ自身やその他のキリスト信仰者たちがこの冥想によって得た体験を基礎にしているのである。

　なお、前もってことわっておかねばならない点は、現代の西洋においては冥想というものを、普通にキリスト教的冥想ということで考えられているだけのものとは解していないということである。キリスト教的冥想なるものは、主として福音のうちから取り出されたある宗教的な真理ないし出来事について深く考え、そしてそのことにおいて、またはそのこととの関連において、神との対話にはいるということに成り立つ。これに反して、今日では本来の意味における冥想とは、坐禅のように何らの対象を持たず、そして推理的な或いは意識的な知性活動をすべて中止しようとするような冥想と解されている。或いは積極的に言えば、それらの知性活動よりももっと奥の心の深層で行われる冥想のことである。この冥想の内面的過程を心理学的研

究の対象にすることはわれわれの意図ではない。むしろここでは、キリスト教が原則的にこの種の冥想、特に禅の冥想に対してどのような立場をとるか、そしてこの冥想がキリスト教の宗教生活にとってどんな意味を持ちうるか、という問いに答えたいと思う。

すでに中世紀において、初心者がまず上記のような対象的冥想の修行をすることが慣例であった。この種の冥想――黙想とも呼ばれているが――は、特に十六世紀以来、イグナチウス・デ・ロヨラ (St. Ignatius von Loyola, 約 1491～1556) の霊操(心霊修行ともいう。ロヨラによってはじめられた自己聖化をはかる黙想方法。普通三～十日間行う。) と結びついて、イエズス会士たちによって普及され、そして今日に至るまで司祭や修道士たちによってのみならず、熱心な一般信者たちによっても、多く行ぜられているものである。これは、キリスト教の霊的生活において非常に目立った位置を占めているもので、しばしば唯一のキリスト教的冥想と見なされているほどである。他方においてはしかし、すべてのキリスト教の神秘家たちが、上述のものとは違った冥想の仕方を教えたということも事実である。たとえばボナヴェントゥラ (St. Bonaventura, 1221～1274) はつぎのように言っている。「精神は、完全な観照に到達するためには、浄化を必要とする。知性は、それが感覚的な認識形象から眼を離したときに浄化され、それが構想力の心象からは自由になったときにもっと浄化され、それが哲学的な推論からは自由になったときに完全に浄化されるのである」(Bon. 1. Buch der Sentenzen, 2. Distinctic) と。つまり、ここでは、まさしく対象的観想において使用されるすべての要素、すなわち感覚的な認識形象と構想力と推理的思惟は、まったく排除されるのである。もしわれわれがキリスト教的神秘主義の全体を、荒野における隠遁者たちから出発して通観するならば、この教えは到る所に見出し得る。近世の初頭に出現した十字架のヨハネ (St. Johannes vom Kreuz, 1542～1591) も、この点については疑う余地なくはっきりしている。

さてしかし、型どおりの姿勢や呼吸のしかたが指定されているとともに、他面でまさしくそういう型からすっかり脱却することを求めるのもまた坐禅の特徴である。数息観とか公案の修行とか只管打坐のような周知の手段は、すべて、畢竟するにそういうものから脱却するためのものでなければならぬとされる。だから、キリスト教的神秘家たちによって教えられた冥想の仕方または祈りの仕方は、その内的な態度においては、坐禅と同じだと言わないまでも、坐禅と非常によく似ているのである。たとえ冥想者がある場合には仏教者であり、他の場合にはキリスト者であるとしても、それによって方法上の類似性、もっといえば一致性は、消し去られはしないのである。

さて、この数世紀の間に西洋においては、中世的な考え方とは反対に、過度に合理主義化された考え方が人々の間に浸透してきて、それは宗教の領域にも影響を与えずにはおかなかった。それは時には、キリスト教は合理化されたというふうにも言われる。その傾向に対しては、すでにはやくから反動が起り、そ

れは冥想の領域にまで及んだのである。このことは、具体的には、ある対象について考究し反省するという形での冥想が、いろいろな点で今日の人間の心にはもはや訴えないということを意味するのである。そのことを典型的に示すものは、第二次世界大戦直後の数年間のうちにすでに、すべてのキリスト教国において、強い霊操運動が非常に後退したということである。

それに反して、東洋のいろいろな冥想法に対する次第に深まり行く関心が、物珍らしさを追う一時的な流行のおさまった後、たえず増大しつつあり、そのなかでも坐禅がずばぬけた位置を占めているのである。このことはキリスト教から遠ざかっている人々にだけでなく、プロテスタントやカトリックの信仰あるキリスト教徒たちにもあてはまる。私が自分の最初の坐禅体験を書きしるした小著『禅—悟りへの道』——ここでそれに言及することが許されるならば——は、注目すべき反響を呼んだのである。すなわち、世界のあらゆる地域にいる両教団のキリスト教徒たちからの書簡が寄せられ、それらはいずれも、純正な冥想とより深い信仰生活とに入ることのできる一つの道を教えられたということについて謝意を伝えているのである。また、神信仰を失っていたキリスト教徒たちが、坐禅の修行によってその信仰を再発見するようになったこともたびたび起っている。このことは恐らく、この冥想によってすべての擬人主義的な神観念やすべての合理主義的な付加物が取り除かれ、今や真の自己即ち人間がその神を再発見してもはや二度と失うことのないところである魂の根底——への道が開かれたからだと解釈せらるべきであろう。

以上、われわれは坐禅とキリスト教の冥想とを比較して、そこに両者の内的な態度に関し注目をひく一致点を見出したのである。ところがしかし、坐禅には、からだの姿勢や呼吸の仕方のことまで含まれている。禅にはこれに関係したいろいろな指示があるが、禅はそれによって一つの鍵（秘訣）を与えているのであり、その鍵によって初めて、冥想のために必要な内的態度の可能性が開かれる。或いは少なくともそれが非常にやさしく行われ得るようになる。西洋の人間も、これらの手段を欠くことは出来ない。上に実例として挙げた人々も、みな、自分達に出来るかぎりにおいて、自分達の身体からの助けをもかりた人々なのであった。冥想に対して身体というものがもつ高い意義を西洋の人間に教示したことは、禅の一つの大きな貢献である。

以上を要約して、禅が現代人に対して一つの使命を有するということ、しかもそれは神経的に過重負担を与えられた病める人々に対してだけでなく、まったく普遍的にわれわれの時代における宗教的人間に対してであるということ、われわれはそういうことに対する確信を表明しておきたいと思う。

（保田史郎訳）

参考文献

Otto Karrer, Der mystische Strom von Paulus bis Thomas von Aquin; Ars sacra, Josef Müller, München, 1925.
Die Viktoriner Mystische Schriften; Thomas Verlag Jakob

Hegner in Wien, 1936.
Ignaz Weiler, Johannes Taulers Bekehrungsweg; Pustet Regensburg, 1961.
Jan van Ruysbroeck, Werke; Drukkerij-Uitgeverij Lanoo Tielt, 1947.
Clifton Wolters, The Cloud of Unknowing, Penguin Books.
Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Karmel; P. Ambrosius A. S. Theresia O. C. D. 3. Aufl. Kösel Pustet 1937.
Johannes vom Kreuz, Dunkle Nacht, P. Aloysius ab Immaculata Conceptione, Kösel Pustet, 1931.
十字架の聖ヨハネ著　ペドロ・アルペ＝井上郁二共訳『カルメル登攀』昭和二八年初版、ドン・ボスコ社（東京）
同右著　同右共訳『霊魂の暗夜』『愛の活ける焔』昭三五年再版、ドン・ボスコ社（東京）
H. Dumoulin, Östliche Meditation und Christliche Mystik, Karl Alber, 1966.
Enomiya-Lassalle, Zen-Weg zur Erleuchtung; Verlag Herder, Wien 1960.（邦訳、池本喬＝志山博訪共訳『禅――悟りへの道』理想社、一九六八）

禅と西洋

ウィリアム・ジョンストン

「東は東、西は西、相会うことはなかるべし」とラディヤード・キプリングはいった。まるでヨーロッパとアジアのあいだに、渡りえぬ深淵があると主張するかのようであった。しかし現代では、キプリングに同調する思想家はほとんどあるまい。なぜなら、現代は対話の時代であり、意見や信念の相違が、善意に包まれたあたたかい雰囲気で、腹蔵なく論じられる時代だからである。東と西が語り合わねばならぬことは明らかなのだ。東は東であり、西は西であるかもしれぬ――しかし両者は相会わねばならないのである。

だが、そのように相会うためには、二つのことが必要である。まずこの対話は思考様式（イデオロギー）のレベルでおこなわれなければならない。東と西が相会うといっても、商談や取引きのためでは不十分なのであって、両者の出会いは思想のレベルでなされなければならないのである。つぎに、共通点がなければならない。共通点がなければ、いかなる対話もなされえないからだ。

ところで私には、禅こそ東洋が西洋に出会いうる場所であるように思われるのである。一つには、禅は深く日本的なもので

ありながら、その根源を中国に、否ある程度まではインドに有しており、そのため、およそ何か一つのものがアジア大陸のような広大な大陸を代表しうるかぎりにおいて、アジア全体を代表しているからである。その上禅は、西洋の思潮のいくつかとあきらかに類似しているのだ。

禅はまったくユニークであって、日本以外にはこういうものは存在しないといわれることがあるが、私は、西洋のキリスト教神秘思想家たち、とくにディオニシウス派の人たちのなかに相似的な思考法があると思う。つまり、偽ディオニシウス文書の流れを汲むラインランドの神秘家たち（エックハルト、タウラー、スーゾ）や、『不可知の雲』を書いたイギリスの匿名の著者や、スペインの十字架の聖ヨハネなどのことを考えているのである。現代においてこの思考法を代表しているのはT・S・エリオット（周知のように日本に関心を寄せていた）とトマス・マートンである。以上の人びとのなかに禅的なものがあると主張したのは鈴木大拙博士だったが、博士はまた、かれが会った多くの西欧人のなかで、禅に対する洞察の深さにおいてトラピスト修道士トマス・マートンに及ぶ者はなかったと言明している。

禅と西洋の神秘家たちのあいだに相似的なものがあるという場合、私は正確な意味で「相似（パラレル）」ということばを使っているのである。なぜなら、両者がまったく同一であるというなら、それは問題を簡単化しすぎることであって、許されえない誤解であろうから。両者はけっして同じなのではない。しかし共通するところが多いので、対話と相互理解が可能なのである。その共通の要素のいくつかをつぎに示そう。

第一の共通点は、不執着を強調していることである。周知のように、坐禅はあらゆるものからの根本的な離脱をもたらす。心の表面をよぎる思いや形象からさえも離脱するのである。その結果、全仏教の根底をなす内面の平安、静寂、解脱が与えられるのだが、この解脱の静けさは京都や奈良の安らかな菩薩像に見事に映しだされている。また、禅において中心的役割を果たしている「無」は、一切のものからのこの離脱を語っているのである。

ところで、これと幾分相似た不執着の態度が上記の神秘家たちのうちにも見られる。『不可知の雲』の著者は、神の愛（アガペー）にとどまるためには、一切の被造物を「忘却の雲」で蔽わねばならないと説く。十字架の聖ヨハネも、深い静けさのうちに「愛の生ける焔」が心のなかに燃え立つためには、すべてのものから、すべての思い・形象・考えから、離脱すべきであるという。かれは「無、無、無」とくりかえす。一切のものをもつためには、何一つもってはならないのである。「己が生命を救わんと欲する人は、その生命を失うべし。」十字架の聖ヨハネの逆説は、しばしば、禅の逆説と同じほどに神秘的である。

上に述べたとおり、禅師たちと神秘家たちがまったく同じことを語っているわけではない（キリスト教神秘思想においてはアガペーの要素がたしかにつよいが、禅にはそういう要素はま

ったくない)。しかし、対話を可能にする程度には似ているのである。何時間も坐禅をしたことのある人と十字架の聖ヨハネにならって観想したキリスト教の修道者とは、語りあって、たがいに理解することができるだろう。それこそ鈴木大拙とトマス・マートンが心の調和と一致を感じた理由なのである。

第二の相似点は、自我を失うことだ。禅の(日本文化全体の、といってもよいが)最も中心的な特徴の一つは、多くの西洋人にはきわめてわかりにくい「無我の境地」というものである。しかし、キリスト教の神秘思想家たちの著述を読むと、主体と客体を越えた純粋な合一の体験がしばしば語られている。たとえばアビラの聖テレジアは、自分の経験の一つをつぎのように書き記している——「それはちょうど、空から川へ、もしくは空から泉に降りそそぐ雨のようです。あるのは水だけで、川の水と空から降る水とを分けたり切り離したりすることはできません。それはまた、小さい流れが海にそそぐようなものです。流れとしては、海と自分を切り離すことはできないのです。また、部屋に二つの大きな窓があって、そこから光りがさしこんでいるようだともいえます。さしこむ場所は違いますが、けっきょくは一つになるからです」と。

こういう体験で聖テレジアは、自分が神なる大海のうちに己れを失ったと感じているのである。同様の体験が『不可知の雲』にも記されている。著者はしばしばかれの弟子に向かい、もっぱら神の存在を意識するためには、自己の存在を忘れ去れと命じる。もし禅が(ときどきいわれるように)対象のない瞑想であるとすれば、キリスト教神秘家のある者は主体のない瞑想について語っているわけである。

以上述べたことからおわかりのように、禅師とキリスト教神秘家とをへだてる大きな深淵は、後者は神について語っているが前者は語っていないというところにある。しかし、ここでわれわれは、誤解によってその深淵を広げないように注意しなければならない。神秘家たちが用いている「神」という語は、人間の姿をした存在を意味してはいない。むしろそれは、無限・無形の存在をさしているのだ。あまりにも理解を絶しているので、十字架の聖ヨハネは「神は霊魂にとって夜のようなもの」といいえたのである。キリスト教神秘家たちが「神」という語によって何を意味しているかを知れば、禅師たちとの相違が最初思われるほどのものではないように感じられてくる。

ところが、キリスト教神秘思想についていろいろ書いているT・S・エリオットは、そのくせ「神」についてはめったに明言していない。たしかにかれは、この語が誤解を招くと感じていたのである。その結果、超越的存在(エリオットの場合これが神のことなのだが)を中心においた戯曲『カクテル・パーティ』でさえ、全篇を通じて「神」という語はただの一度も使われていないのだ。

もちろん、T・S・エリオットは宗教的体験ばかり書いているわけではなく、美的体験についても書いている。そして多分、この後者の方がいっそう禅に近いのである。私は、上智大学と東京大学の双方で、学生といっしょにエリオットの詩を読んだ

が、そのさい、禅に酷似したいくつかの体験に接したのである。たとえば『四つの四重奏』のなかでエリオットは、

……心の奥で聞こえる音楽は
聞こえるのではさらさらなく、その音楽のつづくかぎり、
あなた自身が音楽なのだ……

と書いている。美的感情が強まったこの瞬間には、音楽は心の奥底で聞かれるため、もはや聞く人も聞かれる音楽もない。ただ音楽があるだけなのである。「音楽」に対立する「私」がないのだ。この体験は主体と客体を越えているのだから。なぜなら、この体験は主体と客体を越えているのだから。教室で学生たちと論じ合ったが、かれらの多くは、エリオットがここで語っているのは日本文化の中心をなす「無我の状態」についてであると感じていた。日本の思想とくに日本の禅では、「ものになる」ということをいうが、エリオットはちょうどそれ式に、音楽になるのだ。といっても、エリオットが禅から直接の影響を受けたというわけではない。かれはむしろ、ヨーロッパ神秘思想のながい伝統に棹さしているのだ。しかしその神秘思想が禅と類似していることは、エリオット自身が認めているのである。

そこで私はくりかえしていう——東と西のあいだ、日本の禅と西洋の神秘思想のあいだに対話がなされるべきであると。そのようにして、いつの日か、二つの世界にかける橋が完全にできあがるであろう。

（巽　豊彦訳）

神学と禅

ヴェルナー・コーラー

一

禅は一般にキリスト教神学や教会から少しも理解されてこなかったし、非キリスト教宗教としてむしろ拒絶されてきた。この点についてはキリスト教徒も神学者も不可知論者や無神論者もともに他の宗教徒と同様「時代のとりこ」になってしまっている（ように私には思える）。われわれはそれこそ無批判にありふれた一般的なそして「概括化」という周囲の世間的判断を（そのままに）引きついでいるのである。そうしてこの（世間的な）判断がまた種々の異なった形態で取り上げられる。今日最も好まれる言葉として「宗教喪失の時代」という言葉がありその中にわれわれは現に生き、またそのような方向へと向いつつある。その上、実際に宗教（などというもの）は一般に過去の歴史的現象にしかすぎないというようにすら判断されている。人間は成長するともはや神や神々を必要としなくなるようである。高次に発達した文明諸国の生活ではこの命題をまさに正しいと考えているようである。

従ってたとえば一般の日本人たちでもまた禅などというものをあまり気にかけてはいない。しかしながら神学上の宗教拒否なるものは決して不可知論者の唱える「無宗教」ということとは何のかかわりあいもないのである。たとえ神学者たちが同じ船の中で（無神論主義の中で）無神論者や不可知論者の如くにそれを誇るとしても、決して何の関係もないことなのである。（ところで）宗教の神学的拒否とは既にカール・バルト（Karl Barth）やルドウィック・フォイエルバッハ（Ludwig Feuerbach）をこえてギリシアのクセノパネス（Xenophanes）にまで遡る。彼は既に神様とはすべて（その神々を）祭祀する人々の性格をそのままに持っていると主張した。即ちトラキア人は青い目の（神を）、黒人は黒い肌の神々を持たざるを得なかった（と主張した）。キリスト教徒の中で最初にこの観察をした人はクザーヌス（Cusanus）である。さらにバルトは一方十九世紀のキリスト教に対する弁護の立場と、他方フォイエルバッハやマルクスのキリスト教批判に極めて寛大な立場で「（従来の）宗教とは人間の側から（神に近づこうとする）努力、神性へのプロメテウス的把握である」と記述し（否定し）た。彼にとり従来宗教と解されてきたところのもの、殊にキリスト教とは（実は）「人間の罪の表われ」である（と解された）。幾人かの彼の弟子たちは先ずこの宗教に関する判断を非キリスト教宗教への判断にも適用しようとした。そうして異端宗教に対しては（否定的に）無理解であることが「悟れる神学者」の特色ででもあるかの如くになってしまった。（ここで）われわれはまさに宗教なるものに対して三つのそれぞれ異なった（無神論的）態度を問題にしてくる。そうしてそれらの異なった立場が宗教に関する概括判断を（いずれも）かくの如きもの（無神論的なもの）として構成されているという点で一致している。無神論者にとっては宗教とは人類学の領域に属する。バルトを含める神学者や無神論者は「宗教とは過去の歴史的現象にしかすぎない」という点で不可知論者と意見が一致する。現代人の宗教に関する判断はまさしく一種の虚無的な根本的態度を示している（といってよい）。そこでは人間が宗教の支配者（主君）となり、自分が判事席に座り、あらかじめ被告（宗教）の声を聞くことを快しとせずに死刑の判決を下してしまったのである。無神論も（現代の）神学者達も人の手を経て宗教を知ろうとし、あるいは若干のバルト学派の宗教学者によって追求されたように、最高の場合で（せいぜい）他人の宗教報告でもってこと足れりとしているという如きことは容易に指摘し得るところである。バルトはしかしここで一つの例外を作っている。三年半程前のある談話で彼は私に向って、彼の著作のつづきの中で、教義、告白録のみに従っては真に宗教を理解しようとする根本目的に達することができなかったことを残念に思っている旨を話したことがある。（現代の）神学的なあるいは無神論的または不可知論的なこのような世界の情況と宗教、殊にここでは禅との主だった関係を一瞥してくると、事実その（無神論的なあらゆる）概括化ということに対して宗教は抗議を申しこむべきであり、また具体的な双方の理解をつけるべきである。そうしてそ

のような要求がますます昂められてくる（のを覚える）。ここで禅は先ずその特殊の場を得てくるであろう。禅はここで形式にはまった思考方法や鋳型化された概念や観念に対抗し、（他方）無思想となった時流に対して宣戦を布告すべきであろう。

二

（これに対して）まさしく全く無批判にあらゆる宗教、殊に禅を（単純に）肯定し概括せんとすることは（前述の無神論的概括と）同じくまた誤まっている。ここでも人間は王位についており、あらゆる宗教が一つの体系中にその場を持っているようにすべての宗教を（一体系内で）評価し、分割し等級をつけている。この概括化が好んで学問的装いをつけて登場してくる。異なった諸宗教の出来事は整然と一体系内に整理されてしまうのである。しかしながら二つの異なったものが同じことをした場合に、それらは決して同じものではないということがそこではちょっとも気づかれてはいない。新らしいことであるが、たとえば禅がキリスト教ミスティックと同じもののように考えられているがその両者の間には、天地懸隔の差があることには誰も気づかない[1]。ここでも観念が現実を味ましているのである。勿論多かれ少なかれ何の批判もなしに積極的肯定的に概括化してゆくやり方は、批判的無神論的に（概括化する）やり方と同じ（誤った）根拠を持つものである。

人間は確かにあらゆる処で、あらゆる時に、人間一般の共通性を感じ、それを経験し、考え、行ってはいる。人間は生と死、光と闇、そうしてその他多くのことを経験し、それを人間の仕方で理解する。伝統的な宗教現象学がその意味づけを、人間的意味にのみ限定するかぎり、諸現象を完全な具体性と全体性の中で理解せんとする限りでは、記述的現象学に対してわれわれは何の反対理由を持ち出すものでもない。しかし現象学者が学問の名の下に学問的判断を避けねばならぬようなものを（なおかつ）分類し評価するならば、それは自己（学問）の限界を越えることになる。

三

（従来の意味での）宗教を否定する神学や無神論や多くの不可知論者の概括判断に対して、禅は宗教的神学的そうして無神論的体系を作り上げようとするあらゆる人間の（作為的）努力に対しては（根本的に）批判的である。この点では禅は仏教の根源的な目的を継承しているように（私には）思える。（私の）思い違いでないならば、釈迦の出現はまさしく「阿片宗教」に対する抗議を意味するであろう。神々と祭祀の世界にあって、歴史上の人物である仏陀は「人の道」を説き、そうして「神々の堕落」を救って自己完成の道を開いた。仏陀の下では神、半神半人、鬼人、悪魔はすべて（その絶対性を失って）相対的なものとなり、誤れる存在として棄て去られたと解してよい。（そこでは）神も鬼神も「悟り」「解脱」を必要とするのである。マルクス主義や弁証法神学の宗教批判は禅にあっては既に以前から全く異なった方法ではあるが取り入れられていた。フォイ

エルバッハやマルクスによってたえず西洋形而上学の伝統の中で宗教批判が問題とされているのに対し、禅は少くとも現時点に於いては形而上学の道を歩もうとしていない。禅は宗教の批判者として常に批判的であった。しかし（だからと云って）禅が常に正しかったとは云えないが、「現実に対する眼を自由にいつも開けておらねばならない」ということは禅の本質に属することである（ことだけは言い得る）。禅の庭園は禅の影響をうけた他の多くの芸術とともに全く多様な方法で（人に）示される。（それを通してみると）「無」の悟りとはまさに偽りの観念が消え、現実が輝きはじめるところに存するのである。さらに（単純に）肯定的な、相関性ということには無頓着な（科学的）概括化なるものに対向して、あらゆる形式上の類似があるにもかかわらず、（禅の）悟りの光は他の宗教の救いの光やキリスト教とは単純に一にはならない。そうしてそのことは宗教学に於いて充分強調されねばなるまい。ここで一時的に未だ処理出来ずに残されているある次元がある。「本来の自己」を誤解せる科学はここで（禅を次のように）判断するであろう。禅とは最高の自己抑制が要求されるものであると。またキリスト教から云わせると、（禅の）無とはアブラハムやイザークやヤコブの神と、そうしてまた「主なるイエス・キリスト」と同じものである。何故ならイエスは存在（Sein）の要素ではないという点で（他のすべての存在に）勝れているからであると。しかしながらこの（禅の）無の中にニヒリズムが忘れ去った存在（Sein）を見ようとする解釈は中らないのではないか。「悟り」というものは禅に独自の充実せる存在の光明であり、実存である。そのとき人間はこの光明の場となる。

四

これで以って神学と禅との真の相互理解を意味するところのものが既に暗黙のうちに語られている。即ち神学が禅に眼を開き、逆に悟れる仏教学者いな仏教非論理学者（Buddho-aloge）[2]が神学に眼を開くような出会い（Begegnung）への発端が開かれてくる。仏教学と神学との交渉の歴史はたいてい神学と仏教学との関係と同じく無関係の歴史を歩んできた。神学者としての私には仏教学者の方が概して神学者よりは（他に向って）解放的であるように思える。しかし神学者達はわれわれが仏教に対して判断を下すためにすべてを急いで準備するのに対して仏教徒は一般に神学についての普遍的判断を敬遠しようとする（傾向にある）。先ず第一にさし迫った教会と神学にとって重要なことは開放的であれということである。仏教学を理解しようと求める相互諒解（の心）である。即ち「ギリシア論理学に対して批判的であるということへの理解力」がこの際に問題となる。そうしてそのことがまた一層相互理解の緊急必要性を高めるであろう。合理主義の表われとしての厳格な論理は、しばしば神学者にとって「よりよき自己理解」の妨げとなっていることがある。今や第一に無関係の、いや、相互理解のための準備が全くなされていなかったという長い歴史を前にして（キリスト教は）、出来る限りの大きい開放へと進まねばならないし、

また（両者が）対決せんとする絶好の時期であることが（お互いに）重視されねばなるまい。そこで第二のことが既に云われている。即ち対決（Konfrontation）とは、（まず）仏教が神学に対して批判するという結果をもたらすということである。もし私が正しく仏教を理解しているとすれば、仏教は一度すべて神学によって作られた限界を打ちこわすであろう。仏教は神学者達に「不自由」のレッテルを貼りつけるであろう。仏教徒はすべての観念や指導理念や計画や体系を人間の偽りと感じ、またそれらを真の現実への到達をふさいでしまうようなある種の観念にしかすぎないと感ずるであろう。仏教徒はすべての神の像や人間像を、そうしてまた、教会と世間、晩餐と洗礼の多様なそして互いに矛盾する観念をも問題とするであろう。仏教徒はキリスト教徒が神の名において彼等の観念のために布教し、それを彼等の使命と名づけることに抗議するであろう。神学にとってはしかしこのように仏教徒を鼓舞しそのように批判をさせることが（畢竟）得策なのではないか。この問題設定に何の傷を負うことなく、（この）出会いに耐え得る神学こそ真に勝れたる神学である。このような神学こそは神と人間の（真の）現実にかなった神学である。しかし（ここで）また（スッカリ門戸を）開放して、禅の批判に出会い得る神学は勿論（禅に対しても）一言云うべきものをもっているのである。それは東洋の人にも西洋の人にも通ずることであろうが。即ちわれわれは第三の問題に入る。そこで神学との出会いに於いて禅は単に神学に対して批判的であるのみならず、（逆に）自己自身に対しても沈黙を対話へと持ちこむ。禅はすべての自由に対する限界を打破し、伝統的なキリスト教やその神学に対して、健康にして不可欠な問題を呈示してくれるに違いない。しかしながらこの禅仏教徒がこのような仕方で開放的神学者達と出会うとき、悟りを開いた禅仏教徒もまた自分自身が問題にされることが分るであろう。それは人間の相対的なそうして弱さの中で問題を提起しようとする神学者が問題にするのではなくて、その神学者やキリスト教自体が証(あか)しせんとして努力しているその（本質的な）ものから（問題が提起されてくる）。唯一の人間の限界（相対性）を逆転して（絶対的なものの中に生かしめて）しまうような力[3]（愛の力）がここで問題となってくる。即ち人間に（生命の）言葉となって語りかけてくるような「汝」Du が問題となる。この「汝」は決して人間や単なる存在と同一義のものではない。ここに指摘したこと（Du）こそは一つの（新しい）道を示すであろう。即ちその道こそは仏教キリスト教が共に歩み得る道である。

この道は未だに歩まれておらず、あたかも未だ不安動揺の状態にあってこのようなものを共通の場として真の相互理解に到ることは不可能であるかのように思われる。しかし（仏教とキリスト教が）真実の人間になろうと呼びかけ、希望の道を歩もうという全人類共通の使命を考えてみるとき、神学者が仏教徒に耳を傾けることは必須のことがらである。そうして仏教徒の側から神学と理解し合おうということが必須のことであるかどうかを検討することは、仏教徒自身の問題である

（文中の括弧は意味を掴むために訳者が附したものであることを断っておく。）

（平田高士訳）

訳注

(1) The Eastern Buddhism, New Series. (7, 1965.) 1/1 D. 鈴木大拙論文、p. 124.

(2) Buddho-aloge. aloge とは「非論理」の意味であり、著者が故意に Buddhologe（仏教学者）の真の仏教学者は Buddho-aloge であると語句を作ったのである。「仏教非論理学者」とでも訳するのであろうか。

(3) ここでは故意に〝神の力〟とか〝神の意志〟とかという言葉が避けられている。何故ならば長い間神（Gott）という言葉が単なる存在や人間の側から推論され作られて誤用されてきたからである。ここでは一種の力（Kraft）あるいは意志（Wille）が問題となる。それは「神の力」とか「神の意志」といったようなあらゆる言詮を絶する「力」「意志」である。そういう人間の考え得るような「力」とか「意志」とかとは全く違ったものである。そういう「力」や「意志」は「祈り」の中に最も具体的に示される。その「力」とは人間を根源的に転回させてしまうような「力」である。例えば普通の「祈り」では、〝私は有名になりますように〟とか〝私の思うようになりますように〟とか等々、いつも自我がその中に入っている。その場合、人間は常に植物界や動物界を底辺とする頂点に位し、「弱肉強食」の序列の最高位にある。それに対して、ここで述べる力（Kraft）とはこの弱肉強食の世界での〝力〟をまるで逆の方向へ転回させてしまう〝力〟であり、その力は「人の憎しみ」を「隣人愛」へと変える。「権力への意志」を「奉仕の意志」へと変えてしまう。この力と語り合う「祈り」こそが〝汝の御名〟であり〝汝の意志〟であり〝汝の国〟である。その力が人間や動植物や物象の世界に〝実存〟として働きかけてくるのである。著者はそれを敢えて Gott（神）といわずに〝汝〟Du とか〝力〟Kraft と呼んでいる。それは徹底的に二人称 Du であるとするのである。

なぜ「部族」か

ゲーリー・スナイダー

はしがき

西洋における禅への関心は、現代文明の有する諸価値や、それのめざす諸目標から、若い西洋人達が広汎にわたり疎外されている現象の、一部をなすものにほかならない。この疎外感と同時に、「内的宇宙の探険」とよばれてきたことへの関心のたかまりも、明らかな事実であった。現代文明より疎外され、しかも精神生活を重んずる、ヨーロッパやアメリカの若者達は、今や一つの新しい社会、一つの文化内部の文化を現につくりつつある。それをわれわれは、時に「部族」The Tribe とよぶ。この新しい社会は、日本の内部にもその代表者達をもっているが、彼らは、今や精神的な刺戟をヒンドゥ教の方向に向って求めつつある。この短い論文において、私は、部族の思想史的背景を少しばかり描き出し、また禅が、その中でどのように適合するかを、多少なりとも示そうと試みた。しかし、ここでぜひともはっきり理解されなければならぬことは、前途を望み見る求道的な若者達は、アメリカ人であれ、日本人であれ、単なる「禅宗」や「東洋文化」に満足していないということである。われわれが関心をいだいているのは、禅でも仏教でもなくて、法（Dharma）である。禅は単に一つの道にすぎない。それは、ヨーガ、チベットの瞑想法、ヒンドゥの敬虔な信仰、イスラムのスーフィズムや、その他多くの相異る伝統に根ざす、さまざまな形態の宗教的精神的実践と相並ぶ一つの道である。禅は、今われわれがつくりつつある、いまだ名づけられていない、将来の世界の宗教という、つづれ織の一筋の糸にすぎないであろう。

われわれは「部族」（Tribe）という語を使うが、それは現在さまざまな工業国の内部に出現しつつある、新しい社会形態を示唆する言葉であるからだ。アメリカにおいては、もちろんこの語は、われわれの好きなアメリカ・インディアンを連想させる。実はこの新しい傍系文化（サブ・カルチュア）[1]は、昔からうまく行っているある部族、すなわち、国家や領土をもたないで、しかもどこの国にいようとも、それ自身の価値と言語と宗教を保持し続けている集団である、ヨーロッパのジプシー達の文化によく似ている。「部族」は、今日大部分の人々がそれにもとづいて生活しているのとは全く異った社会形態、すなわち種々の共同生活的な家や村や僧院、さまざまな部族運営の農場、作業場、または会社、開放的な多くの大家族、一つの中心施設から他の中心施設への巡礼や放浪などをもとにした行き方を提起している。それはが

ンチーの「村落無政府主義」とI・W・W（世界工業労働者組合）サンディカリズムとの一種の綜合である。このような行き方について、数年前、ガンチー主義者であるリチャード・グレッグとアッパー・パトワァーダンは、何冊かの興味深い、未来図に富んだ小冊子を書いている。部族は、具体性を欠く中央集権的政府や、さまざまな税金や、宣伝業者とやくざをかねたような国際的洗脳機関ではなくて、種々の個人的な責務の大切なことを申し出ているのである。

アメリカ合衆国やヨーロッパにおいては、「部族」は、過去五十年ばかりの間に——すなわち第一次世界大戦の終結以来——現代諸国家の気狂い沙汰が、ますますひどくなるのに応じて、徐々に発展してきた。疎外された、知識人や創造的な人々、さらには一般の社会的不適応者達の数が増すにつれて、彼らは、種々のささやかなしるし——たとえそれがひげとか粗野な服装程度のものにすぎなくとも——によって、お互いを認め合うようになった。この運動の大半のエネルギーは一九三〇年代と四〇年代の初期には、マルキシズムの方向に向って流れていた。すべて無政府主義者と左翼分離派たち——そして多くのトロッキストたち——は心の底では部族の人間であった。第二次大戦後、その次の世代は、共産主義者の巧言を新たな目で眺め、共産主義の諸政府（と共産主義者たちの心理状態）の内部に、「資本主義」にある悪とおなじものがあまりにも多くひそんでいることを見てとった。あまりにも多くの怒りと殺人があることを。マルキシズムをば、単なるその一部（至福千年説的、プロテスタント的部分）として含む西洋の伝統全体が、おそらく本来の道からはずれているのではないかという疑念が大きくなってきた。この考えは多くの人々を他の主要な諸文明、すなわちインド文明と中国文明の研究へと導いた。そこから何を学び得るかを知るために。

マルクスやヘーゲルの弁証法から、初期の道家思想、易経や陰陽の説の弁証法へと、関心の歩みをすすめることは、容易である。道家思想からすすんで、広大で人間心理の最深層にふれているインドの哲学や神話へ、すなわち現代物理学の最も手のこんだ思考とほとんど一致する、宇宙の究極の本性についての見解——それが何であれ「法」(Dharma) と呼ばれているあの真理——を伴ったインドの哲学や神話へと、さらに歩みをすすめることも、またたやすいことである。

次に問題となるのは、体験を通して自己の理解を深めていくということである。抽象的な哲学的理解だけではどうしても不充分なのだ。ここにおいて、私自身をも含めた多くの人々は、外界の諸条件が我々にもたらすつまらぬことや、さまざまの偏見や、誤った諸価値を、人の心より一掃するための一つの実践的方法を仏法 (Buddha-Dharma) の中に見出した。さらにより重要なことは、無我である最深の自己を如何に悟るかという根本問題に迫る道を、仏法のなかに見出したのである。今日では多くの人達が、禅、チベット密教、ヨーガ、シャーマニズム、幻覚剤[2]の道を探究しつつある。仏法は、人間性の本質と永遠の法(ダルマ)についての、また悟りのための実践的方法についての、長い

間の穏やかな人間的対話、すなわち二千五百年にわたる静かな会話である。

これまでの研究の過程において、仏教ないしはヒンドゥ教における「真理」はいかなる意味においても、インドや中国の文化には依存していないということが、そしてまた「インド」や「中国」は、それらを社会としてみた場合、他のどの文化もがそうであるように、否、おそらくそれ以上に、人間にとっては重荷なのだということが、あきらかになってきた。社会制度としての「仏教」や「ヒンドゥ教」は、人々の解放に役立つよりも、むしろ彼等に重荷をおわせ、束縛したという点において、長い間国家の共犯者であったということも、またあきらかとなった。それは、他の「偉大な諸宗教」と全く同様にそうなのだ。この点において、もう一度西洋と東洋双方の歴史を詳細に眺めた時、われわれの中の何人かの者は、あるささやかではあるが影響力をもった異端的、秘教的諸運動のなかに、種々の類似点のあることに気づいたのである。思想と実践についてのこれらの諸運動は、どのような社会に現われた場合でも、いつも抑圧せられるか、またはたちまちのうちに骨ぬきにされ、無害なものにされてしまった。ヨーロッパにおける田舎の「魔女狩り」、ベンガールの「タントリズム」、英国の「クエーカー教徒」、中国の「禅」、日本の「立川流」がそうである。これらはすべて、終始歴史を一貫してその底流をなしている、かの偉大な傍系文化のさまざまな露出層なのである。これは、古シベリア・シャーマニズムやマグダレニアン期の洞窟絵画の時代より、巨石文化、古代のさまざまな密儀、天文学者達、祭司達、種々の錬金術師やアルビ派[3]の人々、さてはグノーシス派の人々や中世の放浪詩人達を経て、ただちに今日のゴールデン・ゲート・パークにたむろする連中に至るまで、少しも断絶することなく一貫している伝統である。

この伝統は、公式に認められている諸宗教に部分的には結びついてきたのではあるが、共同体的生活様式を伝承し、精神的、肉体的愛についての恍惚とせんばかりの積極的なヴィジョンをもっている点においてそれとは異っており、既成の文明体制とは、いくつかのきわめて根本的な理由で対立しているのである。

この伝統は、人間の自然的本性は信頼されるべきものであり、従うべきものであるということを教えてきた。およそ中心となるものをたずね求めるにあたり、外部から課せられた模範や法則にたよる必要はなく、自己の性分といわれるものに従えば、人は真の意味において「道徳的」であるのだということを教えてきた。この伝統は、人が「その性分に従う」ためには、いわゆる無意識の層中にあるさまざまな否定的魔力的な潜在力をくまなく吟味する必要があり、そしてこれらの潜在力をはっきりと認めることにより——それらの諸力を自らが象徴的に演じてみることにより——人は、それらの諸力から解放されるのである。この奥深い悪魔払いと儀式としての所作事によって、偉大なる傍系文化は国家や教会が自らを必要な機能であると主張する、それの唯一の是認されうる要求をも、破壊するのである。[4]

このようなことは、すべて文明そのものを覆えす力をもって

いる。なぜなら、文明というものは、階層組織と特殊専門化の上に建てられているから。支配階級は自らの存続のために法律を作り出すにちがいない。法律を運用するためには人々の心の中にひっかかりになるかぎをしつらえなければならない。そしてこのことを達成するための最も効果的な方法が、人々に彼らの本性的な価値や本能、特に性的本能について疑いをもたせることである。「人間の本性」について疑いをもたせるということは、大自然、即ち野生的自然を敵視することでもある。ここから今日の生態学的危機[5]が生じているのだ。

それゆえ、我々は（我々以前の多くの西洋の思想家達とおなじように）今日文明というものが過大評価されているのではないかという疑いをもつに至った。誰かが「それはとんでもない考えだ。文明が必要欠くべからざるものだということはみんなが知っていることではないか」という前に、まず何冊かの文化人類学の本を彼に読ませてみよう。南アフリカのブッシュマン達の、ミクロネシアの海洋族の、あるいはカリフォルニア・インディアン達の、さまざまな生活や、さらにはクロード・レヴィ＝ストロース[6]の種々の調査を見たまえ。人間の幸福について我々がこれまで考えてきた一切を、改めて考えなおす必要があるのだ。「部族」はかの偉大な傍系文化における最も新らしい展開であるように思われる。我々部族は、先史時代から存続している智慧の伝承、ある潜在的な社会秩序、そして悟りに至る諸技術に、ほとんどそう意図することもないままに、つながりをもってきたのである。

現代の科学と技術文明の最も進んだ分野では、かえってこのような見解のいくつかを支持するようになってきている。その結果、現代の「部族の仲間」は、彼らの文明批評において時代遅れであるというよりも、むしろ現代社会に最も適したタイプなのである。国家主義も、戦争も、重工業も、消費者心理も、すでに時代遅れであり、無用の長物である。人類が次になすべき偉大な一歩は、彼ら自身の心の本性にまで歩みこむことであり、真の問いは「一体自覚とは何か」ということである。そしてこのような問題をさぐるにあたって、我々は科学をできるかぎり賢く創造的に使わなければならない。幅広い国際的経験、豊かな学殖、その上余暇をも持った人間――それは、我々人間の長い間の手のこんだ歴史が産み出した贅沢な産物である――が望むのは、わずかな道具と最小限の衣服をもち、自然に親しみつつ簡素に生きることであろう。そして、それは十分理由のあることなのである。

革命は、もうイデオロギー上の問題ではなくなっている。そのかわりに人々は、今やさまざまな小さな共同生活体内での共産制、新らしい家族組織をめざして革命を試みはじめているのだ。そのような仲間は、アメリカに百万、イギリスとヨーロッパにさらに百万いる。もう四、五年のうちには表面にでて来るであろうロシアの広大な地下運動は、今や時機の到来するのを待っている。彼らはどのようにしてお互いをみとめ合うのだろうか。それは必ずしも、ひげや、長い髪や、裸足や、あるいはビーズ玉によってではない。そのしるしは、明るく柔和なまな

ざし、落着きと穏かさ、生々としてしかもくつろいだ物腰である。空や風や雲や木々や水、そして動物達や草などとの、心のこもった交りのうちに、愛と智恵の永遠の道をたどりたいと共に願う、男や女や子供達のすべて――これが部族である。

（阿部正雄訳）

訳注

（1） Subculture 文化人類学の用語。Main culture に対する。ある社会で一般に認められている主流文化の蔭になっている、傍流、あるいは傍系文化。例えば古代ギリシアにおけるオルフィズム、中国社会における道教文化、キリスト教社会における神秘主義の伝統など。もちろんこれは、あらゆる時代、あらゆる地域の社会にみられる。

（2） Psychedelics ギリシァ語から来た語で、意識を拡大顕示する薬。L・S・D、マリワナ等がある。現代アメリカその他のヒッピー族により盛んに用いられている。ただし麻薬（Narcotic）と異り習慣性はないといわれる。

（3） Albigensians 十二、十三世紀に南フランスの Albi 地方に起った反ローマ教会派の人々。

（4） 西洋において、国家や教会は、人間の生れながらの原罪や、性の問題をふくめての人間の自然性の悪をば強調し、このような罪や悪を制御救済するための人間の必要不可欠な存在として、国家や教会の権威を主張し、その機能の正当性を要求してきた。この要求も、人間の自然的本性は信頼しうるとする傍系文化の諸運動により破壊されるとの意。

（5） ecological crisis. ecology 生態学とは、元来動植物等の有機体と環境との関係を取扱う生物学の一部門。ここでは、例えば、自然を無視した農薬の過度の使用により、今日自然界の調和が破壊されつつあるように、自然を敵視し、人間の本性を悪とする「文明」によって、自然界の調和のみならず、元来人間生活に備った調和もまた、破壊される危機にさらされていることをさす。

（6） Claude Lévi-Strauss （1908～）「構造主義」の名によって最近注目をひく現代フランスの人類学者。原始時代の研究のためではなく「人間の真実」を見出すため未開人の文化を研究。主著『悲しき熱帯』の邦訳は中央公論社刊『世界の名著』第五九巻に収録されている。

『碧巌録』独訳余話

ヴィルヘルム・グンデルト

本文中で述べられているように、『碧巌録』を読むいわば看経の眼を筆者はキリスト教的精神から得ている。従ってとりあげられた碧巌諸則や術語の理解からは、禅の伝統的な理解からは、ずれるところが出て来る。例えば第二則趙州の「老僧は明白裏に在らず」に謙虚（Demut）を見、第五十則雲門の「鉢裏飯、桶裏水」や第四十二則雪竇の頌中の「天上人間自ら知らず」に控え目な謙抑（bescheidene Zurückhaltung）を見るというように。（これはまたテキストの文章をどう読むかという語学的問題とも結びついているが）。しかし、世界から禅がどのようなものとして理解されるか、またどうしてかということを知ることは、東西の触れ合いの中で禅が禅の意義を自覚するための一つの新らしい問題と角度を与えてくれるであろう。双方互いに他を通して自己をあらためて深くすることが今日の課題である。筆者がいみじくも、『碧巌録』を訳しつつ、キリスト教の根源を新らしく自覚した如くに。（訳者）

『碧巌録』のドイツ語訳者として「講座禅」に何か書くように依頼を受けた時、私はちょっと一種の困惑を感じた。長年私は専心『碧巌録』にたずさわって来たし、又この書物が私に多くのものを与え私を内的に豊かにしてくれた事は事実である。しかしながら禅が禅として問題になる場合、私は今日なおその専門家であるとは言う事は出来ない。正にそのための最重要の前提、即ち坐禅の修行と禅的開悟の体験が私に欠けているからである。また私は師家に参じたこともない。私を導き叱正しそして――もし私が決定的体験を得た場合にはそれを証明してくれたであろうような師家についたことがない。ただ私は、四十年間（一九〇六年から一九四六年まで）にわたる日本の方々との親しい交りと日本語ならびに日本の文化および宗教に就いての詳しい研究の後、余生を『碧巌録』の独訳に捧げようという決心をしたわけである。それは、『碧巌録』が初期の生ける禅の根本的な原典であり、しかも仏教の他の基本的なテキストが大部分『東方聖典』中に英訳されているのに対してこの『碧巌録』は――ごく断片的翻訳を除けば――ヨーロッパ語への全訳がまだなかったからである。

そこで私は、既に知っていた所謂「漢文」の上に更に中国語を少し習得しようと努力した。『碧巌録』の禅匠達はなにしろ中国人であり、その名前を出来る限り中国語として発音する必要があるからである。それからまた私は、『大乗仏教百話』という書物で一九〇八年以来その名を知っていた加藤咄堂の『碧巌録大講座』を日本に注文した。そしてこの註釈の援けを借りてゆっくりゆっくり一則一則と『碧巌録』に入って行ったのである。それから何年か経って鈴木大拙翁がドイツに来遊された。その際小旅行で御伴をした時のこと、翁は車中古版の『碧巌録』を、読んでおられたが、私が故郷のシュトットガルトでお別れすると翁はその『碧巌録』に自ら献辞を書き入れて私の手に渡

して下さった。翁から直接贈られたこの『碧巌録』は以来私にとって大きな意味をもった。私はそれを、しはじめていた『碧巌録』翻訳の仕事を続けて行く勇気づけとして頂戴したのであった。

　翻訳の仕事の進み具合は誠に遅々としたものであった。所謂翻訳と真の翻訳との間には大きな違いがある。一つ一つの漢字にドイツ語の単語をあてはめて置いて行くことも出来るが、しかしこのようにして出来た翻訳はドイツ語を母国語とする読者にとっては無意味であり全く無益である。そういう仕方ではなくてむしろ『碧巌録』を前にして、二つ三つの漢字をも——もし『碧巌録』の編著者である雪竇や圜悟がドイツ人であったならば中国語の代りに何と言ったであろうかそれが明らかになるまで、長い間抱卵の如くにあたためなければならない。そのためには私は圜悟や雪竇の身になりまた一則一則のその時の状況に自分をすっかり移し入れなければならない。それには何日も、あるいは何週間もつづく極度の集中沈潜が要求されるのである。それと並んで他方、ドイツ語の表現力の全可能性——いかによい字引によっても尽くし切れないようなドイツ語の生きた豊かさを自由に駆使出来ねばならない。そのようにしてはじめて責任ある真の翻訳が出来るであろう。しかしそれでもなお、一か月経って、あるいは半年経って、ふともっといい訳を思いつくという事もあり得るであろう。

　中国古典の翻訳に関して私達ヨーロッパ人は日本人のように簡単には行かない。日本では中国と同じ文字が用いられ、従って中国語の表現、殊に適切にして感銘深い言葉の場合それを日本語に訳さずにそのまま受け入れる事が出来るわけである（私達に於けるラテン語のように）。例えば師が弟子に「汝はどう思うか」と尋ねつつ、その眼光を以って弟子の存在の根底まで見抜かんとするとき、それは決して日常的な「どのように？」ではなく、全人間をゆるがす問である。そういう場合日本の禅は中国語をそのまま使って「作麼生」と言う。このような事は独訳者ないし英訳者には不可能である。一字一字自分の母国語に移して行かねばならず、そしてその場合文字のつながりのうちにある論理的聯関を正確に注意して行かなければならない。中国文の原文と日本的な所謂「漢文」読みとの間のある独特な聯関（日本人にとっては理解の援けになる）は、日本語そのものが既に外国語である者にとっては無関係である。私自身に関して言えば、勿論はじめはこの日本語的な漢文読みの援けによってのみ『碧巌録』の原典に入り得たのであるが、それはただ、翻訳を始めた頃私が日本語だけしか知らなかったからである。中国語を知らなかったからである。しかし仕事を進めるにつれて次第に、中国文のテキストを日本文のように読む漢文のやり方は私にとって理解に役立つよりも却って礙げになることがはっきりして来た。その理由は日本語の構文にあると思われる。日本語の文章では、肯定文であるか、否定文であるか、あるいはまた疑問文であるか、その決定的な陳述（述語）が文章の最後に置かれる。従って日本語では文章をあまりに長くすることが出来ないのである。中国語の文章では、インド・ゲルマン系

の諸言語と同じように、語順は日本語と逆である。即ち述語は、述語に従属している他の諸成分の前に来る。そのために中国文の思考過程は、日本語の構文が許すよりもずっと長く続き得る。だから中国文を日本語の構文に従ってよむ漢文は、もともと中国文にはなかった個所で多くの区切りを置かざるを得ないわけである。このような難点の故に私は、返点によって複雑に語順をひっくり返しながら中国文を日本語的漢文として読むという不自然から脱れて、中国文を中国語の構文に従って読む所謂「棒読み」に移った。より簡単な棒読みへのこの移行は、ドイツ語の構文が大体に於て中国語の構文に元来近いこともあり、私にとって『碧巌録』原典の理解のために根本的な援けになった。

ところで『碧巌録』翻訳のむずかしさの本来の理由は勿論単に言葉上の問題にあるのではなく、禅の精神的内実及び禅匠達の独特な表現方法にある。一体どうして門外漢である私が、徹頭徹尾仏教的であるこの古典をドイツ人及びドイツ語を読む人人のために翻訳し、その上自分の理解に基づいて説明を加えるような事を敢てなし得たのであろうか。そしてこの私の試みが、禅に経験あり禅に生きている人々によって無下に否定されず、却って注目され、或る意味では是認されさえもしたのは、どうしてであろうか。それは単に私個人の力によって出来たのではない。それにはより広く且つ深い理由がなければならない。

この難しい『碧巌録』の内的理解へと私を導いてくれたものは結局のところ実は仏教的なものではなく、私自身の由来に含まれている精神的遺産即ちキリスト教から来たものであった。私は敬虔なキリスト教徒を父母として生れた。また祖父は一八三六年から一八五九年に至る間インドのマラバル州で宣教師としてイエス・キリストを証し、また聖書をその地の言葉であるマラヤーラム語に翻訳する仕事を死に至るまでつづけたのであるが、私は子供の頃まだ学校でギリシア語をならう前にこの祖父と一緒に新約聖書のギリシア語原典をよんだ。「エン、アルケー、エーン、ホ、ロゴス……」（太初に言ありき——ヨハネ伝福音書の冒頭）。祖父はまたリグ・ヴェーダのサンスクリット原典の一詩句を口うつしに私に覚えさせたが、これが私の幼い心のうちでインドと東洋への愛好の芽となった。

しかし年月の経過、何十年の人生のうちで私のキリスト教的確信は様々に変った。確信が崩れ去ったように思われた時期も多かった。多くの点で伝統的なドグマから離れざるを得なかったがそれは、以前の立場からすると、殆ど信仰からの脱落のように見えた。しかしながらこのような廻り道は結局のところ私を、聖書の語る神の不可測なる秘義を新しい光のもとに見得るようなところに導いてくれた。そして実はこの光が私にまた仏教、殊に禅の不可測なる秘義に対する眼を開いてくれたのである。禅とキリスト教の間には幾つかの本質的な点に於てリアルな一致がある。『碧巌録』翻訳を私が或る程度までなし得たのは全くその一致のおかげである。以下いくつかの一致点を指摘してみたい。

神のことが語られる場合、いつでもまたどこでも常に繰返し

強調されなければならないのは、何か一つの対象に就いて語るように「彼」に就いて語ることはもともと不可能だということである。ただ神によってとらえられ動かされ、その故に神を語らないではおられないもののみが神を語り得るのである。旧約新約の聖書があのように不断に神を語っているのは、ただそれが神によって満たされ従って神を語るべく召命された人間によって書かれたからである。しかし旧約の十戒中にも既に「汝の神エホバの名を妄に口にあぐべからず」という厳しい戒告が見えている。これと同じように『碧巌録』の諸則に於ても、禅の精神的内実に就いての空疎な論議が激しく拒否されていることに注意しなければならない。「勿交渉」（禅となんのかかわりもない）と圜悟は言い、肯定ないし否定を以って答えようとするものを痛棒を以って脅す。徳山の棒は格言となり、臨済は「喝！」を以って弟子達を驚愕せしめる。達磨自身、梁の武帝の「如何なるか是れ聖諦第一義」という問に対して「廓然無聖」と応じている。即ち武帝の仰々しい問の言葉を達磨ははねつけたのである。とはいえ、禅に於ても聖なるものへのほんとうの感覚があるということは『碧巌録』中にも多く確証があり、明らかである。ただ禅の場合は、このものあるいはあのもの、ないしこの人間あるいはあの人間が特に「聖なるもの」として他のものないし他の人間から際立てられるのではなくて、むしろ「空」そのものが唯一の「聖なるもの」であり、しかも空の無相性のうちで聖という述語すらも消えてしまうわけである。

旧約聖書中予言者イザヤの名を冠せられている「イザヤ書」に於て四十章以下の部分は、捕囚期の終りにあるユダヤ民族に対する神の慰めの言葉を含んでいるが、その五十七章十五節に次のような意味深い言葉が見出される。「我はたかき所きよき所に住み、亦、こころ砕けてへりくだる者とともに住み、謙だるものの霊をいかし砕けたるものの心をいかす。」この言葉が『碧巌録』の禅匠達から聞く言葉とはちがった調をもっていることは事実である。しかしこの言葉に於て本質的な点は何であろうか。第一には、神が「高く聖なる所に」住むということである。圜悟もまた『碧巌録』に於て絶えず「高み」を指し示している。「高みへの方向」は向上といわれ、「下降への方向」（向下）に対置されている。禅匠達に対する私の理解ではこの向上は、階段や梯子でものぼるように斜めに上って行くのではなくて、垂直方向への騰高でなければならない。なぜなら精神は梯子の如きものを必要とせず、ただ直接真直ぐに向上するものだからである。従って私はこの方向を訳すのに、例えば「山を上って」というような意味になる通常の “aufwärts” という言葉を用いず、言葉としては稀な “überwärts”（超えて真上にというような意味をあらわす）を選んだ。この言葉は例えばかの質実卒直にしてしかも教養高き神秘家であるゲルハルト・テルステーゲン（一六九七—一七六九）が用いている。神との親密があふれている彼の詩の中でも最も重要にして人々に親しまれている「神はいます」で始まる詩の最後から二節目に、「我が心を “überwärts” たらしめよ、鷲の如くに。そして、汝のうちにあらしめよ」とある。階段を昇るような漸次的上昇ではな

く、心の即刻直接の騰高が問題なのである。それというのは、この高みへはそもそも階段は通じておらず、直ちに到達し得るかあるいは全く到り得ないかのどちらかだからである。この向上と向下の対置がまた別な意味で、即ち段階的な上昇下降――智と禅修行に於ける漸次的な向上進歩と還帰退歩――としても理解されていることは私も知っているが、しかしこのような理解は第二義第三義に堕したものである。というのは禅に於ても問題は、究極のところ量的段階的な区別ではなく、絶対的な区別だからである。

この上と下との対置の徹底性は、さきにあげた「イザヤ書」五十七章の言葉の反面に注目すると、更にはっきりして来るであろう。「高く聖なる所」に住むその同じ神がもう一つ別の住いをもつ事が言われていた。そのもう一つ別な所とは、この世の高顕なる人々、権力ある人々、富める人々のところではなく、また学識ある人々のところではなくて、正にその反対に「心砕けて、謙だるもの」のところである。つまり神の心は不可捉なる無限の高みから急転直下人間的日常の低みへと、しかも最も深く暗いところ、即ち心が砕かれて謙虚になったもののもとへととどいているのである。「イザヤ書」のこの言葉は直接に禅よりもむしろ親鸞上人および「南無阿弥陀仏」をおもわせる響をもっているが、しかし『碧巌録』の禅匠達にとっても、彼等のもとに求め来った弟子達の精神を先ず徹底的に打ちくだく事がさし当っての肝要事であった。徳山の棒、臨済の「喝！」もこのためのものであった。この点に関して、『碧巌録』三十八則の評唱中に圜悟が風穴の行履を述べている個所を見てみよう。風穴は機鋒峻絶、諸禅師を歴参して来たがやがて南院に到った。南院に「今夏什麽の処にか在りし」と問われて風穴は、「鹿門にて廓侍者と同じく夏を過す」と答え、この廓侍者からいつも「一向に主と作る」（常に上手に出て他に支配されないこと）べきことをおしえられたと語ったが、やにわに南院は彼を打って方丈から逐い出した。この出来事によって風穴は南院のうちに自分の真の師を見、行脚をつづけるかわりにそこにとどまって、しかもとりあえず庭働きとなって全き謙虚のうちに南院に仕えたのであった。「穴此れより服膺す。南院の会下に在って園頭となる。」これは、新約聖書「ペテロの第一の手紙」第五章の五「神は高ぶる者を拒ぎ、へりくだるものに恩恵を与へ給ふ」という言葉に全く合致している。更にこのような謙虚のすぐれた例を老趙州が『碧巌録』第二則で与えている。そこで趙州は三祖の『信心銘』の「至道無難、唯嫌揀択（ただ好悪の分別を嫌う）。但だ憎愛莫ければ、洞然として明白」を拈じているが、趙州はそのからっとして明らかな悟りの「明白」を讃えると同時にしかし、人間は自分が「明白」を得たとして、つい誇り易いものであることを知っている故に弟子達の前で力を落して静かに「わしは悟りの明白のうちには居ない」（老僧は明白裏に在らず）と言う[1]。そしてこのように一切の自負なく真の謙虚のうちに現存するが故に趙州は、雪竇が『碧巌録』に於て初祖達磨のすぐ次に第二則として置いた程のものであり得るのである。

雪竇が『碧巌録』百則のちょうど半分を終えるところに置いた第五十則は非常に注目すべきものである。訪ね来った僧の「如何なるか是れ塵々三昧」という問に対して雲門（八六四―九四九）は「鉢裏飯、桶裏水」とあざやかに応える。圜悟はこの答を名づけて「斬釘截鉄の句」といっているが、その際この句によって切らるべきものとして恐らく当時不可侵の権威をもっていた華厳経ないしはこの経を仏陀の教えの最高規範としていた華厳宗のことを考えていたであろう。塵々三昧は重々無尽「一塵法界を尽くす」というような華厳経の思想に基いて修せられる華厳宗の重要なそして複雑な行である。「一微塵中、三昧に入る。……一微塵中に於て普く難思の刹（大千世界を一刹とする）現ず」（華厳経賢首品偈中）。これは正にインド的な、極小微細であると同時に極大巨大であるような思弁的空想的三昧である。このような三昧に中国人の現実感からして何か落着きを得なかった僧は雲門に向って「如何なるか是れ塵々三昧？」と問うたのであった。雲門云く「鉢裏の飯、桶裏の水」。禅者雲門は華厳宗の道に帰れと教えることなく、却って華厳的三昧への僧の疑念を尤もとしつつしかもそれのみでなく、積極的なるもの具体的なるものへと転じて行ったのである。即ち、「この困難な三昧は汝にとって、飯櫃の中には食事の飯があり、手桶の中には米を煮き茶をわかす水があるという以外の事ではない！」この答は私達がその他の様々な問答でも知っている雲門にいかにもふさわしい。例えば、他のものが最も内的な悟りを解明しはじめようとすると、そこで雲門は「関！」。ここには言葉をもっては通り抜けることの出来ぬ絶対の関門があるぞというのである。さてこの塵々三昧の問答を公案として挙揚した雪竇はこれに頌して言う、「鉢裏飯、桶裏水。多口の阿師も嘴を下し難し。」（お喋り坊主もこれにはなんとも言いようがあるまい。）華厳宗で修せられている如き塵々三昧は結局のところ仰々しく空しい饒舌である。それに対して「無生なる事物」（無生法）に限った雲門の「控え目な謙抑」を雪竇は強調しているのである。[2]

雲門がここで問者に向って行じ示した「控え目な謙抑」のより深い根拠を雪竇はすでにそれ以前の則に於て予示している。即ち第四十二則である。それは次のようにしてはじまる。「龐居士、薬山を辞す。山、十人の禅客に命じて、相送って門首に到らしむ。居士、空中の雪を指して云く、好雪片々別処に落ちず。時に全禅客という者ありて云く、什麼の処にか落在す？　士、打つこと一掌。」「好雪片々別処に落ちず。」龐居士は一切の絶対的一致と平等の感に満たされている。[3]その龐居士に向って全禅客は一致観の対極である差別観を「一体どこに落ちるのか？」という言葉でつきつけたわけである。全禅客は薬山のもとで既に相当学道をつみ、平等のみならず諸法とその差別をも同時に認めるべきことを知っていた。しかし彼は未だあまりにも理観のうちにあり、彼の言葉はまた対決好きをあらわしている。龐居士はこれに我慢ならず、全禅客の横っ面に一打を与えた。更に応酬が繰返えされるが結末は龐居士をも全禅客をも満足させるものではなかった。このままの形では雪竇もそれを公

案として用いる事が出来ない。そこで「雪竇別して云く」、即ちこの出来事に自ら評を加えて（所謂「別語」）、「わしならばこうする」と自家の見地を披瀝して）言う、「初問の処に、但だ雪団を握って便ち打せん」（雪を握っていきなり打ちつけてやろうものを）と。この別語によってはじめて龐居士と全禅客のやりとりが碧巌公案集にとり入れられ得るものとなったのである。雪竇はこの別語を自ら重んじて、この則に対する頌のはじめに再び置いている、「雪団打、雪団打」と。そして以下の詩句に於て禅的悟りの本来の秘密に触れ、言葉を以ってしては説き得ないことを明らかにして行くのである。

ところで雪竇のこの別語に関して一つの議論があり、そのためにもう少し立入って雪竇の言う所をみてみなければならない。その議論のおこりは、雪竇の言葉に於て雪を丸めて打ちつけるべき事が言われているがしかし「誰が」雪を丸め「誰に」それをぶつけるのかは言われていないところにある。私の考えでは、それが言われていない理由は簡単である。即ち、ぶつける主体とぶつけられる相手とを名ざすことは雪竇にとっては全く余計な事だったのである。雪団は龐居士にぶつけられるべきであって、全禅客にではないということは自明であり、圜悟にとっても自明であった。すべての禅の人達によってもそのように解されている。ところが禅関係以外の人達もこの書物を読むようになった現在、雪竇の言葉は別のようにも理解し得るという批判がおこって来た。支那学者の井上秀夫はその『碧巌録新講話』に於て、雪団は全禅客にぶつけられるべきであって龐居士にではないと主張している。また私自身、この第四十二則の私の翻訳を読んだ或る人から、むしろ龐居士が雪団を全禅客にぶつける――そして両者の間に雪合戦の遊戯が始まる――というように進行する方が禅の出来事としてずっとふさわしいのではないかと異論を受けた事がある。そこで私は、雪竇の別語に関しての語学的問題を、普通『碧巌録』の説明の際になされるよりも更に注意深く見てみる必要があると思う。問題は「初問の処」という言葉にある。「初問の処に但だ雪団を握って便ち打せん」と言われているが、「好雪片々別処に落ちず」という龐居士は何等問を立てていない、ただ一拶を与えただけだとも主張し得るからである。そうすると、ここで「初問」といわれているのは、「什麼の処にか落在す？」という全禅客の問を指すことになり、龐居士が全禅客に雪団を打ちつけるべきだということになる。そう主張する人はまた、そのように事が進むことが正しいのだと説明する。即ち、全禅客は言葉では言い得ない事を敢て問うたその不遜の故に、雪団で打たれるという激しい答を受けて然るべきだ、それに龐居士および片々と降る雪に向って下した彼の一言には何等非難すべきところがないではないか、広広とした白一色の雪原の光景とその無垢清浄に打たれた龐居士のどこに非難さるべきところがあるだろうかというのである。このような問題をはっきりさせるためには、今後『碧巌録』の注釈者が今の別語の場合およびこれに類した場合従来よりももっと語学的問題にも――しかも唐宋時代の口語に就いての正確な知識を基礎にして――努力することがのぞましいと思う。

この第四十二則の場合でいえば、龐居士の一拶「好雪片々別処に落ちず」をやはり「初問」ということが出来ないかどうかが明らかにされなければならないであろう。この言葉が問の意味を含めて発せられたか（日本語の口語でいってみれば「別処に落ちないでいいね？　そうだろう？」という具合に）、あるいは問答を始めようという意図をもって言われたか、いずれかの仕方で。もしいずれにしても龐居士の言葉を「初問」と見ることが出来ないとなれば、従って「初問」が全禅客の問しかさし得ないとなれば、次に、「初問の処に」のこの「処」があるいは「のかわりに」という意味で解せられないかどうかが問われなければならないであろう。つまり、全禅客は「什麼の処に落在す？」と「問うかわりに」雪を握って龐居士に打ちつけるべきだったと解されないかどうか。そしてもし、「初問」という言葉が龐居士の一拶をさすことも出来ず、また「処」という言葉が「のかわりに」という意味を持ち得ないとすれば、結局、この第四十二則のテキストは不明瞭であり、恐らく不完全な筆写のために欠損ないし混乱していると確定せざるを得ないことになるであろう。しかし全体の脈絡からして、雪団が全禅客にぶつけられるべきだという見方は如何にしても認められない。その見解には雪竇の頌があまりにも明確な反証となるからである。

　さて「好雪片々別処に落ちず」という龐居士の言葉を正しく理解し得るためには、その準備として、既にインドに於て達磨の先蹤たちにとって大切であった根本直観に注目する必要がある。般若波羅密多を題とする諸経に於て、仏と衆生との（一方）一致平等と（他方）絶対の差別との間の矛盾的にしてしかも同一的な関係という不可思議が繰返し語られている。従って「好雪片々別処に落ちず」という一拶を以って龐居士はインド以来の大乗仏教の根本テーマの一つにふれたわけであった。即ち凡夫の人間と仏自身とは根本に於て平等であり、その間に何等差別はないというテーマである。「凡聖一切皆平等無差別」と般若系の一経典に言われている。「別処に落ちず」と龐居士が言った時、あるいは経のこの言葉を思い浮べていたかも知れない。清浄なる白一色の雪原の光景に接して、仏との「一」、平等無差別の浄福感が彼を満したのである。他方、薬山のもとで禅問答の訓練をつんで来た全禅客は、この龐居士の言葉に問答への好機を見出した。全禅客の「什麼（なん）の処にか落在す？」という反問は正しく禅問答の仕方にかない、且つまた問として当然の問である。龐居士がそれに対して激して全禅客に二度も平手打ちを与えたことは、龐居士がやはり居士であって禅の精神の一半しか理解していなかったことを示している。(4) 全禅客がこれに対して「居士又草々なることを得ざれ（あんまりあらっぽいことをするものではない）」と文句を言ったのも当然である。このようにして問答は争いのうちに終り、このままの形では雪竇の目からは公案ないし則としては不適切であった。しかし雪竇はこの問答に対して或る独自の見解を得、そこからしてこの出来事全体を公案として用いることが出来たのである。即ち雪竇は自問する、「この純白の雪原が美しい平等とすばらしい瀟灑にもかかわらず同時にまた拭うべからざる差

別の法に服しているということを龐居士に思い出させるためには全禅客は如何にすべきであったか」と。そして次のような見解がひらめく、「このわしであったならば、その事を、言葉によってではなく問題として争われている事柄そのものでーーつまり雪でもって龐居士に思い知らせてやる事が出来たろうに」と。即ち「雪団打、雪団打」である。そうすれば打たれた相手としては雪を握って打ち返えすという仕方でのみ禅的応酬をなし得ることになるが、龐居士にはそれは出来ないであろう。そのように応酬し得るには、打たれたその時に、雪も諸法と同じく区分し得るものであり、諸部分はそれぞれ別々の個有の場処、「別処」をもっているという事、しかも差別即平等だという事を認得しなければならないわけであろうが、しかし一色辺の平等にかたよっている龐居士は、差別を見る事が出来ないか、あるいは差別を見ると今度は反対に差別にかたよって平等性を疑うという事になりかねないからである。尤もその場合龐居士は再び薬山に戻り惟儼のもとにとどまって更に事を明らめ、一夜自らそれに就いて知ることとなしに（不自知）——「眼裏耳裏絶瀟灑」となるという事になるかも知れないが。

いずれにしても、私達後学の者はこの四十二則の雪竇の頌に負うところが大である。この頌の言葉によって雪竇は、他の誰よりもはっきりと、達磨の伝えた禅に於て真に何が問題であるのかを語っている。即ちここでは、あれこれの信仰的確信やあれこれの教えや更にまた坐禅に於ける身体的成果が問題なのではない。そうではなくて、いわば一切から蒸溜精製された真髄そのものである本来、即ち「瀟灑」、天空的透明清純[5]が問題なのである。そういうとキリスト教徒は空の青さを思い浮べるかも知れないがしかし青はやはりまだ色であり屈折した光である。屈折なき純なる光は「瀟灑」のみである。この言葉程「仏であること」の目指すものを明らかに表わすものはない。それは、諸法の塵から離れ、物や要求や欲望や痴や瞋へのとらわれから離れて清浄であることを求める。それ故に仏陀はこの世とその楽しみに対して大いなる「否！」を以って別離し、私達ヨーロッパの人間が「有る」と名づけるものから仏教哲学は本来の有を奪い、無を事につけて事を無事とし我を無我とし心を無心とするのである。真理を認識し愛する者、そして自分自身の本来のあり方を獲得するを大事とする者は誰れでもこの大いなる否定を自分の内に持っている。彼は自己自身とのおよび周囲の誘惑との絶えざる戦のうちに生きている。

然しながらその際、この世界および自己自身の現実がなんとしても日々の経験が示すようなものだというその事実を素通りしてすますことは出来ない。世界および自己のこの現実の状態に無理矢理に逆うことは許されない。この事実を認めて耐え忍びながらそれに自分を合わせて行かざるを得ないのである。その場合然し慰めとなるのは、一切諸法は究極的妥当性を持つものではないということである。一切諸法は真実在に到らず、「無生」であり、従って一時的なかりそめの意義しか持ち得ない。それをしかし避けることは出来ないのであるから人間は諸法を忍耐し、諸法を「然り！」と肯定し、それらをあるがまま

に――本来への途上の一時的な障礙として――正受し、そういう仕方で諸法との関係に決着をつけなければならない。この「無生なる諸法を忍耐しつつ肯定すること」（無生法忍）が仏陀の後裔にとって、世界――それを避けそこから逃れようとするその世界と独自な仕方で和解する道なのである。世界を愛せず、世界を忍耐するのである。(6)

清浄という概念と空という概念との間にある密接な聯関に注意することは私達ヨーロッパ人にとって特に大切である。天空的透明な清浄はただ一切が完き空であるところに於てのみ可能である。空は清浄の因であり、清浄は空の果である。ヨーロッパでは仏教の空を何か無価値無意味なものと見る傾向がいつもあるが、しかし清浄の因としての空はその反対に一つの最高価値である。ただ雪竇自身も自らみとめるように、人間は意識した状態では決して完き空であることは出来ず、常に何等かの対象にかかわっている。それ故に雪竇は言う、如何なる人間といえども、彼のうちの一切が天空的清浄のうちへと消えて没蹤跡する「絶瀟灑」を十分意識して体験することは出来ないと。(7)これはしかし誠に大胆卒直な自認である。何故なら、「仏であること」が基く決定的な体験が明らかな人間意識、即ち人間理性にとって全く近づき得ないものだとするならば、仏の真理を人に確信せしめることは一体如何にして可能であるだろうか。あのように自認することによって雪竇は自己自身の信仰に対して確信のなさを表明したのではないであろうか。そうではない。究極の真理は意識出来ないという人間の分をわきまえた雪竇の控え目な謙抑こそ却って彼の信仰の深い真理の最も確かな証拠なのである。雪竇にとってはほんとうに究極的なもの、清浄の極み、一切を高く超出するものが肝要であった。そして彼はすべての人間に対して信頼、即ち如何なる人間も心の最内奥では決して悟性的根拠によってではなく、何が起ろうともそれを無とみなし得る如き力とそのような空なる自己から直接に湧出する充実とによって解脱せしめられたいと願っているというそういう信頼をもっていた。その「無と充実」は、詩人蘇東坡が「無一物中、無尽蔵。花有り、月有り、楼台有り」という言葉で表わそうとしたあの不可思議である。

ここに、仏教とキリスト教とが最も親しく触れ合うと同時にまた両者の注意すべき相異があらわれて来る点がある。そしてここで問題になることは技葉の事柄ではなく、人間存在の究極最深の根底にかかわる事柄である。

心の清浄は実際、人間が勇気を以って惧れなく日々を新たに始め且つ生の終りまで生き抜くための根本条件である。山上の垂訓の始めにあるイエスの言葉もこの意味で理解され得る、「心の清き者は福なり、その人は神を見ることを得べければ也」（マタイ伝五章八節）。この言葉は雪竇の見る清浄、即ち「瀟灑」に完全に合致している。「神の天上」に就いてのキリスト教的表象の多くに比べて雪竇の「瀟灑」はより純粋でありより厳正である。前にも述べたがキリスト教では子供ならば神を天の青空のうちに思い浮かべる。また、ヨハネ黙示録二十一章の「天上の清き城なる新しきエルサレム」というヴィジョンに於ける

「神の天上」の叙述もあまりに多彩にすぎるように見えるであろう。それは確かに、永遠の感情による恍惚としたヴィジョンである。しかしこの「神の城」から発する光輝そのものをえがく時には、ヨハネはそれを何らかの色によってではなくただ純なる輝きとしてえがいている。即ち、二十一章十一節に、「其の城の光輝くこと至貴き玉の如く澄徹る金剛石の如し」と。これは雪竇が「眼裏耳裏絶瀟灑」と言うのと全く同一である。

ところで「瀟灑」についての雪竇の詩句に於てキリスト教徒の感じからは「何か少し許り足りないような気がする」ところがある。それは、「瀟灑」という大いなる言葉に「天上人間不自知」という「軽い落胆」が結びつけられている点である。つまり、この「瀟灑」は——厳密に言えば——決して人間の目覚めた明らかな意識を以って成立するものではなく、無意識の深層に於て遂行されるわけである。私が意識へと目覚めるや否や「瀟灑は消え去り」——それが「瀟灑絶」である——、私自身の内も私の周囲もただ「塵」のみ、どこまでも「塵」のみである。そして私はこの「塵」から逃れる事は出来ないのであるから、なげいても意味はない。ただ、とにかくこうして「塵」があるのだとしてこの「塵」と折合って心を安んずることのみが理にかなったことなのである。インドの宗教哲学はこの障礙の要素を説明して「無生法」と名づけ、そして「無生なる諸法を忍耐しつつ肯定する」(無生法忍)あり方を語っている。この「無生」(生れない)が本来どういう意味なのかなかなか理解しにくいが、いずれにしても、人間がこの「塵」を忍耐しつつ肯定するその忍耐が、生にまつわる一切の難問を解決する最上の道なのである。この地上の生を忍受しつつ、「塵」にもかかわらず仏性の瀟灑たる清浄の内に護持されんがために禅定を修するのである。

さきに雪竇の控え目な謙抑が却って彼の信仰の深い真理に対する最も確かな証であると述べた時、私の脳裏にひそかに「一滴の永遠は千の世界よりも重し」という考えがひらめいた。その事を更に考えているうちに突然、私達キリスト教徒も仏教の「空」と比較され得るような概念——少し響きはちがっても——をもっているということに気がついた。それは即ち「永遠」という概念である(ewig, ギリシア語で aionios, ラテン語で aeternus, 英語で eternal)。この「空」と「永遠」という両概念を注意深く比較してみることは、仏教とキリスト教との関係を理解するために非常に有益であると思う。「空」という表現は「空間」直観から来ている。何もその中にない空間、しかも他の空間から区別されるような一切の仕切りを持たぬ空間。つまり「空」という表現は人間に生得の「空間」という範疇から出発して、この範疇を超えたものである。何故ならば、絶対に空なる空間は最早空間ではないからである。それは「無」である。しかしこの「無」の表象こそ、達磨が梁の武帝に示したようなかの広大に開けた「廓然」という浄福な感情を与えるのである。さて他方「永遠」(ewig, aionios, aeternus)という表現は、「空」と対比して見ると、「時間」の直観形式から得られている。この表現も究極的には「時間」の範疇を超えているが、しかし多

くの場合なお「時間」直観のうちにひっかかっているところがある。というのは、永遠という前記の言葉のもとである ēwe, aion, aevum がいずれも元来無期間に長い時間を意味しているからである。aion を複数にして、過去の "Äonen" あるいは未来の "Äonen" などともいわれる。従って「永遠」という表現は普通は相対的な意味で——絶対的にではなく——理解されているわけである。それに対して、神の属性として「永遠」がいわれるときには、それはあくまで絶対的な意味で理解されなければならない。神は一切の時間と一切の空間の彼岸であり、はじめにして且つ終りの存在として時間空間を包み、あらゆる生命の源である。

以上のように見て来ると、「空」は、否定的なるものがウェイトを占めている概念ではあるが、無常なる諸法の否定ということによって解脱への積極的意義をもつのである。反対に「永遠」は先ず積極的概念である。それは神をあらゆる生命の源として、死すべき人間の唯一の救いとして肯定する。しかしこの概念もまた否定的な面をもっている。それは永遠なるものに対して時間的なるものを対立させる。「見ゆる所のものは暫時にして、見えざる所のものは永遠也」(コリント後書第四章十八節)。

永遠という考えは従って真面目なキリスト教徒の生活に於て重要な働きをしている。多くの場合それは死の考えと密接に結びついている。死はキリスト教徒にとっては神の天上、即ち永遠性に入ることである。多くの讃美歌に於てキリスト教の詩人達は死への憧れを歌っている。彼等はこの世では自分達を外来者であり異郷人であると感じ、神の永遠性のうちにある彼等の真の故郷に憧れる。「死ぬ」という代りに彼等は「故郷に帰る」という。このような帰郷への憧れよりももう一つ高い段階は、既にこの世に於て、即ち時間の内での滞在中に同時に永遠性の内に生きようとする努力である。十九世紀の或る美しい讃美歌のうちで敬虔な一女流詩人は次のように歌っている。「永遠よ、時の内に明るく光を差せ！ 我等にとって小さきものが小さくなり、大いなるものが大きく現われんがために。至福なる永遠よ、至福なる永遠よ！」

「時」という概念と非常に近いのが、ヨハネが特に用いているような「世」という概念である。「此の世あるいは此の世にあるものを愛する勿れ！ 人もし此の（欲の）世を愛せば父（神）を愛する愛その衷に在るなし。……此の世と其の慾とは逝るものにて、神の旨を行なう者は永遠く存るなり」（ヨハネ第一書二章十五・十七）。

「世界否定」のこの点までは、仏教とキリスト教との間に類似性を見て行くことは比較的容易である。ただキリスト教の神の概念は仏教徒にとって受け入れにくいであろうが、世界否定の倫理的な態度に関しては両宗教は大体同じ方向に沿っている。しかしキリスト教の「世界肯定」に就いては、それは仏教的世界肯定と明らかに異なった性質のものである。仏教の「無生なる諸法を忍耐しつつ肯定すること」は確かにいい事ではあるが、諦念の性格をまぬがれない。即ち、この世界はとにかくこのよ

うにあるのだ、われわれはそれを愛することは出来ない、ただこの世と折り合うのみであるというわけである。この点に関してイエスの福音が語るところは異った響をもっている。即ち——さきにあげた「この世を愛する勿れ」という戒告と全く矛盾するようであるが——神はその愛を正にこの世に向けているのである。この世を救うために神はイエスをこの世におくり、犠牲として十字架上に死なしめ、そして死より甦らしめて神のもとにあげたのである。それは、「凡て彼を信ずる者に、亡る無くして永生を受けしめんが為なり」(ヨハネ伝三章十六節)というのが神の意志であったからである。新約聖書の福音書が書かれてから間もなく二千年になり、その間に、天地や自然の法則に就いての私達の見方は根本的に変化してしまったので、福音書の記述を文字通りに事実と見做すことはもはや出来ない。それは、今日ではもはや可能ではないような形式——例えば墓からの肉体的復活および地上から天上への昇天というような形式でイエスの弟子達が見たところの体験を語っている。しかしながら、弟子達が復活したイエスが天に昇って行くのを自分の眼で見たと思ったというその事実そのものは、彼等がイエス、人間の中での唯一無二のイエスの人格と出現から受けた深く消え難い印象の証拠にほかならない。このようにしてキリスト教徒にとっては、「無生なる諸法を忍耐しつつ肯定すること」の代わりに、それとはちがったもの、即ち「この世の人間への神の愛」がある——「世を愛する勿れ」という戒告にもかかわらず。この矛盾は仏教にもその対応がある。即ち、長い隠遁的修行および開悟の後、誘惑者魔羅のささやきにもかかわらず再びこの世に帰りこの世に救いをもたらそうと決意した仏陀のその決意である。この決意をなさしめた動機は、仏陀の「慈悲」に他ならない。そして禅の師家達が弟子を接化し、場合によっては痛棒を与えるのもこの「慈悲」の故である。私達キリスト教徒も神の「恩恵」とか「憐み」に就いて多くを語る。しかし神の「愛」(ギリシア語で agapē)は恩恵や憐み以上であり、「慈悲に優っている」。神の愛は、それが生ずるために人間の困苦を見ることを要しない。神の愛は、子への父の愛のように、もともとはじめからすべての人間に向けられているからである。ギリシア語のアガペーという言葉に先ず含まれているのは、同情同苦の感情ではなく、自由な好意と尊敬と親切である。

イエスを信ずるものにとってはイエス自身永遠なる神の愛の眼に見える具現である。弟子達が福音書に於てイエスの生涯の行いを語りそして最後に十字架上の死、復活、昇天を語っている時、彼等はそれ等すべてを、神がこの世をはじめから愛したという事実、従って神自身が愛であるという事実の唯一の大いなる啓示として理解しているのである。この愛の神を信ずるものにとっては、神の愛に報ることは当然なことである。「我ら神を愛するは彼まず我らを愛するに因れり」(ヨハネ前書四章十九節)。イエス自身既にこのことをはっきり語っている。そしてそこから次の帰結をひき出した、即ち、神がわれわれすべての人間を愛するのであるから、その場合われわれにとっては、われわれもまたわれわれの隣人を愛する以外の道はないと。この

愛をわれわれは隣人との日々の交りに於て具体的に実行にうつさなければならない。この愛こそは、世界の諸宗教が課す一切の否定的な禁令の肯定的積極的な実行成就なのである。新約聖書中の書簡に於ても――殊にヨハネとパウロの書簡に於て――愛の宣教が中心になっている。ヨハネははっきりと「神は即ち愛なり。凡べて愛に居る者は神に居り、神また彼に居る」(ヨハネ前書四章十六節)と言っている。ヨハネにもましてパウロは愛の精神的聯関を深くとらえ、コリント前書十三章では施しや奇跡や予言や異言などの業に対して愛をキリスト教の核心としてはっきりとり出している。これ等すべての業は確かにいいものではあるが、愛がなければそれ等は何の価値もない。根本的に大切なものは、信仰、愛、望の三者であり、「それ信仰と望と愛と此の三つの者は常に在るなり。但し此のうち尤も大なる者は愛なり。」(十三章十三節)

信仰と愛とは一つに結びつき相依相属的である。しかしパウロは何故にこの二者のほかにさらに望をあげているのであろうか。それは、望が時から永遠への掛橋だからである。イエスと直弟子達は、世と時の破滅の後の永遠なる生への望のうちに生きていた。しかもその「世の終り」はもうすぐにも、彼等の同時代人達がまだ生きている間にも起るものと期待していた。初期五十年から一世紀の間にかけてキリスト教徒は、世の終りと共にキリストが再臨するという期待に極度に緊張していたのである。それ以後もこの終末への期待は時々新らたに目覚めたが、現在では、神がキリストを通してキリスト教徒の近くに居り、この世の一切の苦難を終らせるであろうという不断の確信になっている。ところでこの「望」に相当するものが仏教にもあるであろうか。一般的にいって仏教では望についてあまり語られないし、望という言葉が用いられる場合もキリスト教の言葉としての望にくらべて意義が薄い。しかし将来仏弥勒への信仰は望でなくて何であろうか。弥勒という名前はサンスクリットでは Maitreya といい、この言葉は Maitri から来ており、更にこれは Mitra (友) という言葉から来ている。Maitri とは友が友に対して持つ愛であって、キリスト教の愛 agapē と同じく単なる憐み以上のものである。弥勒への期待のうちには、釈迦牟尼仏を越えて更に仏の進歩向上があり得るということが認められているのではなかろうか。そして釈迦牟尼仏よりむしろ弥勒菩薩の方がイエス・キリストに近いといい得るのではなかろうか。

それはともあれ、いずれにしても仏教とキリスト教の間には内的な親近性にもかかわらず、やはりどこまでも或る微妙な相異が存する。この相異が今日既に消え去りつつあるかもしれないと期待することは難しい。むしろ反対に、双方がそれぞれ特有の「分」を真剣に忠実に守り育ててゆくという点に於て競い合うというようになれば、それが良いと思う。この百年以来地球上の人類は想像もつかなかった程の規模で結びつけられて来た。東西の交流は今日非常に活発に行われている。それは単に経済や技術の領域に留らない。経験の示すところに依れば、キリスト教徒が禅に真剣にたずさわることに依ってキリスト教の

信仰と愛とを確め深めることができるのである。逆にまた、イエス・キリストに於て具現されているような愛から何か学ぶべきところがないかどうか省察してみることは禅仏教徒にとって無駄ではないであろう。人類は――自らのあやまちに依って突然自滅しない限りは――今後まだ永い前途を持っている。将来いつか、仏陀とイエス・キリストが一体の精神的人格に合一した(――この最高究極の存在に対して開かれたすべての人間の心の中に住む為に――)という全く新しい神話が現れないとは誰も言えないのである。

(上田閑照訳)

訳注

(1) 筆者が謙虚をそのうちに見ている「老僧は明白裏に在らず」という言葉は、この本則の全聯関のうちで禅の提唱では通常「おれなんどは悟りなどいうけちな物に腰はかけぬぞ」(飯田欓隠)、「ドッコイ俺はそんな明白裏にもおらんわい」(立田英山)というようなニュアンスでつかまれている。尚、この本則は本講座第六巻三〇五頁に小堀南嶺師による現代語への良訳があるので参照のこと。

(2) 「無生法」についての筆者の理解は後出、本文二十七頁下段及び註(6)参照。筆者が「控え目な謙抑」を見る「鉢裏飯、桶裏水」が禅で扱われる場合のニュアンスは例えば次のようである。『如何なるか是れ塵々三昧?』と問いかけたら、『門云く、鉢裏飯! 桶裏水!』と切って放った」(立田英山)。「『鉢裏飯、桶裏水』是れも只是ハツリハン、ツウリスイぢゃ(鉢の中には飯があり、桶の中には水があるというように情識理解して受けとってはならぬということ)。……何物の入るすき間もない只這是ぢゃ、急に眼を著けよ、擬議すれば三十棒。」(飯田欓隠)「これ偏界曽て蔵さぬ答話。喫して見よ、飲んで看よ。」(天桂禅師)

(3) 筆者は「好雪片々別処に落ちず」という龐居士の言葉を一致平等感の表現とみている。ちなみに筆者のドイツ語訳によれば「散り散りに降る雪片(複数)は、しかし、別々の処(複数)に落ちるのではない。」こうして筆者は本則の全聯関を「平等と差別」という問題の視角からとらえて行く。理としては「雪」が「一色辺」の平等無差別を示すことは禅でも言われることであるが、この龐居士の問答は問答としてどういう出来事であろうか。禅での取扱いはその一例が本講座第七巻一二〇頁以下に出ているので参照のこと。そこで「好雪片々別処に落ちず」は「ああ、何と見事な雪じゃ、満地の白雪だが、どこに降っている。別な場所ではないぞ」と訳されている(竹田益州老師訳)。

(4) 龐居士に対するこのような判定は本則に対する筆者の理解全体から出て来るのであろうが、或いはまた、「士、打つこと一掌」というこの出来事に対して圜悟の評唱中で「居士、令一半を行ず」とあるのに依ったのかも知れない。これはしかし普通、半分だけで力を使ってみた、手の内を半分だけ出してみせたとでもいうような事として理解されており、従って『碧巌集種電鈔』にも「若し是れ全提正令ならば全客命を乞うに分あり」(若しそこで居士が全力を出したならば全禅客は命乞いをさざるを得なかったであろう)といわれている。

(5) ここで天空的透明清純と訳したのは "äthergleiche Reinheit, das Ätherreine" この言葉は以下の論述の一つの中心概念であるが、筆者はこの言葉で本則に対する雪竇の頌に於ける「瀟灑」という言葉を独訳している。瀟灑とは、「サラリサッパリ」(立田英山)、「さっぱりして何もちりのつかぬこと」(飯田欓隠)。

(6) ここに筆者の「無生」および「無生法忍」の理解がのべられ

ている。これは筆者の論旨を導く基本概念になっているが、このような理解からして禅のうちに一方、さきの「鉢裏飯、桶裏水」の際のように控え目、謙抑、忍耐などキリスト教の謙虚に通うとされる態度を見ると同時に、他方しかも後述のようにキリスト教の世界肯定に対して仏教の消極性を見て行くのである。筆者が"anutpattika-dharma-Kshânti"というサンスクリットを引いて「無生なる諸法を忍耐する」と読む無生法忍は、無生忍ともいわれ、普通例えば次のように説明されている。「あらゆるものが空であり実相であると云う真理の上に心を安んじて動かさないこと」、「諸法の自性が空寂で本来無生（生じることも、また滅することもない）であると忍可すること」（仏教学辞典、法蔵館）。

(7) この箇所の趣旨が雪竇自身の意見として述べられているが、それは雪竇頌に対する、殊に「天上人間不自知」という句に対する筆者の解釈から来ている。禅はこの句に例えば「知る知らぬ心とむなよ雪団打」（飯田櫄隠）というような言葉を置く。

思惟の使命

——思惟のこととすべき事柄を定めることへの問に寄せて[1]——

マルティン・ハイデッガー

吾々は問う、現代という世界時代の内に於て思惟のこととすべき事柄は一体何であるか、そしてまたその事柄は一体如何にして定められるかと。その事柄——これは彼のものを、つまりそれから思惟が呼び要められるところの彼のものを、謂っている。この呼び要めに依って思惟はそれ自身の側に於て、それが思惟しなければならないものにぴたりと合うように、初めて調べを定められるのである。[2]

この定めを経験すること、[3]すなわち呼び要めの声に傾聴すること、そのことを吾々が試みるならば、私が「明け開け」[4]と名づけている或るものを、吾々は観取するであろう。「明け開け」というこの現象が最初に名づけられたのは『有と時』[5]の内に於てであり、それ以来絶えず新たに思惟し抜かれてきた。

明け開けを思惟することとそれを十分に〈すなわち、明け開けの内にまで行き届くという仕方で〉特色づけることとを通って吾々は或る一つの境域の内に到達し、その境域は、翻転されたヨーロッパ的思惟を東アジア的「思惟」と[6]の実り多き対決的解明の内へ齎らすことを、たぶん可能にするであろう。その対決的解明は、人間的現有を極度に技術的に算—定し取扱うことに依る脅威、そういう脅威に面しつつそこから人間の本質を救い出すという労苦に満ちた

仕事に、助勢し得るかも知れない。(7)

思惟のこととすべき事柄を定めることへの問、その問が果して問われるか否か、そしてまたその問が如何にして問われるか、このことは、私にはそう思われるのであるが、思惟の運命を決定する。ここで下される決定、それをなすのは吾々自身ではない。(8) その決定に吾々は、勿論必然的にではあるが、ただ関与するに過ぎないのである。

この決定ということを言う者は、次のことを前提している、すなわちその前提とは、思惟のこととすべき事柄を定めることに関しては思惟が或る非決定の状態(9)にある、ということである。〈それでは〉一体何処にこの非決定性は存するのであろうか。〈それは〉恐らく次のことに存するのであろう、すなわちそのこととは、ずっと以前からこれまで長く伝統されて来た思惟形態、そういう形態の内では思惟はその終末に達したということである。もし実情がこの通りであるとすれば、その場合には、その形態の終末ということで、慥かに哲学の運命は決定されたことになるが、併し思惟の運命が決定されたことにはならないのである。何となれば、哲学の終末ということの内には思惟の或る別の元初(10)が覆蔵されているということ、このことは依然として可能であるからである。

今言われたこと、それを、ひとは一聯の論証(11)されざる主張と看做すかも知れない。併し乍ら〈実は〉、それは幾つかの問である。

それらの問に次の問も属している、すなわち、学が承知している如き論証の要求、そういう要求は果して思惟の境域の内でその占めるべき場所をもっているのかと。論証され得ないもの、それは、それにも拘わらず、根拠づけられている場合があり得る。(12) 併し、思惟のこととすべき事柄がもはや根拠という性格をもたず、従ってそのためにもはや哲学のこととすべき事柄ではあり得ない場合には、根拠づけるということとそれ自身さへも空虚の内に墜落する。

それ故、何よりもまず肝要なことは、一体如何なる点に於て哲学はその終末(13)の内に入ってしまっているのかを、経

験することである。

終末ということを吾々が言う場合、吾々が謂わんとしているのは、或るものはもはやそれ以上先へは達しない、そのものは有ることを止めてしまった、ということである。〈この場合には〉終末は、何か或る欠陥のあることとか不快なこととして見なされている。終末——それは無能や頽落のような響きをもっている。

併し乍ら、「一端から他端へ」〈すなわち、一つの終末から他の終末へ〉とか「到る所で」〈すなわち、あらゆる町端と町角で〉というような言い廻しは、「終末」という語のもつもう一つ別の意味を表明している。〈この場合には〉「終末」という語は場所(14)という程のことを言っている。以下に於て吾々は終末を場所として、つまり其処へと或るものがそのものの最終的可能性に於て集中し其処でその或るものが円成するところの場所として、理解することにする。

哲学の終末の内では、哲学的思惟がその開始以来その歴史の道の上で従ってきた指図、その指図が成就される。哲学の終末に際しては、哲学の思惟の最終的可能性に関して由由しき事態になる。このことを吾々は或る一つの成行きに即して経験し得るのであり、その成行きは少数の命題を以って特徴づけられ得る。

哲学は自己分解して幾つかの自立的な諸科学になる、つまり、記号論理学(ロギスティック)、意味学(セマンティック)、心理学、社会学、文化人類学(クルトウールアントロポロギー)、政治学(ポリトロギー)、詩作学(ポエトロギー)、工学(テヒノロギー)(15)になる。自己分解しつつある哲学は、これらの新しい諸科学と一切の既存の諸科学との或る一つの新しい仕方での合一に依って、取って替わられる。それら諸科学の統一は次のことの内に、すなわちそれら諸科学の主題とされるさまざまな諸圏域が或る一つの比類なき出来事へ向って例外を許さぬ汎通的な仕方で企投されるということ、このことの内に告知されている。諸科学は、この出来事を誘導(16)とインフォーメイション(17)との出来事として現し出すことを、強要されている。一切の諸科学を統一の或る新しい意味に於て合一する新しい科学は、サイバネティックス(18)と称せられている。サイバネティックスは、それを導く主導的諸表象を明らかにすることとそれらの主導的諸表象を一切の知識の圏域の内へ導入することとに関しては、今なお初発の段階に立っている。併し、サイバ

ネティックスの支配は〈既に〉確保されている、何故ならば、サイバネティックスそれ自身が既に或る一つの威力に依って、つまり諸科学にのみならず人間のなす一切の行為に計画化と誘導という性格を刻印している威力に依って、誘導されているからである。

次のこと位は今日既に判然としている、すなわちそれは、サイバネティックスを導く主導的諸表象——インフォーメイション、誘導、フィード・バック[19]——に依って、根拠と帰結、原因と結果というようなこれまで諸科学に於て基準決定的であった主要諸概念が、ほとんど言い得べくんば無気味な仕方で変化させられている、ということである。そのために、サイバネティックスはもはや根本学〈すなわち諸科学の根拠である学〉としては特色づけられ得ないのである。主題とされる諸々の知識圏域〈を合一するところ〉の統一はもはや根拠に依る統一ではないのである。その統一は、厳密な意味での技術的統一である。汎通的に誘導可能な諸過程への見通しを到るところで立て整え作り立てること、そのことを目標としてサイバネティックスはつねに立てられている。このような仕方で作り立てることの可能性を要求している無際限な威力は、現代技術の固有性格を規定しているが、併し乍らその威力それ自身をなお技術的に表象せんとする〈すなわち、表に現わし立てんとする〉一切の試みからは、脱け去る。諸科学の技術的性格、それはますます一義的明白さを以って型刻されつつあるが、その性格は、諸科学の主題とされる圏域をそれぞれ境界づけるとともに区分している諸々の範疇をそれら諸科学が把握している仕方に即して、すなわちそれらの諸範疇を〈探究のための〉器具として把握している仕方に即して、容易に認められ得る。諸々の範疇は、操作的モデル表象として見なされている。それらの操作的モデル表象の真理性は、探究の進行中に於てそれらのモデル表象の使用が惹き起す効果に従って、測定される。

科学的真理性はこれらの効果の効率と等置される。諸科学はそれら自身、諸々のモデル概念のその都度必要な形成を引き受けるのである。これらのモデル概念には、ただ技術的—サイバネティックス的機能のみが帰属すると認めら

れるのであり、それに反して如何なる有論的実質も帰属することが否認されるのである。哲学は余計なものになる。時として今なお提出される判断、すなわち哲学は諸科学――というのは諸々の自然科学のことであるが――の後を跛足を引き追蹤して行くという判断は、その意味を失ってしまったのである。

更にその上、インフォーメイションというサイバネティックスの主導概念は、何時の日にかは諸々の歴史学的精神科学をもサイバネティックスの呼び要めに隷従せしめるに足るほど、広範囲に及びつつある。このことは、歴史的伝統へ関わる現代人の関わり合いが見る見るうちに単なるインフォーメイションを要める要求に変転しているだけに、それだけ一層容易に成し遂げられるのである。併し、人間が自己をなお或る自由にして歴史的なる本質をもった者として理解している限り、彼は勿論、人間の使命[20]をサイバネティックス的思考様式に引き渡すことに、抵抗するであろう。ここに於てサイバネティックスがいくつかの困難な問に逢着しているということ、そのことを他ならぬサイバネティックスそれ自身が差当って認めている。併し乍ら、サイバネティックスはこれらの難問を原則的には解決可能と見做しており、人間を差当ってはなおサイバネティックス的計算に於ける「障害要因」として見なしている。とはいえ、サイバネティックス的計算は、それがこととすべき事柄を、つまり有るといえる一切の物事を誘導された過程として算出することを、既に確保し得ている、何故ならば、人間の自由を計画された自由すなわち誘導可能な自由として規定する思想が活溌に動き出しているからである。何故そういう思想が動き出すかというと、この計画され誘導可能な自由のみが、ますます決定的に前へ前へと押し進む技術的世界の内で人間らしく住むことの可能性を、産業社会に対してなお授けるかのように見えるからである。

哲学の終末は、哲学の諸部門が幾つかの独立的な諸科学の内へと分解されることに依って、特色づけられており、それらの諸科学の新しい仕方での合一はサイバネティックスという形で進路を開きつつある。併し乍ら、諸科学の内への哲学の分解とサイバネティックスに依る哲学の代替とを、もしひとが単なる頽落の一現象として評価せんとする

ならば、その場合には、そういう評価に依っては、哲学の終末ということが謂わんとしていることの内への事柄に即した洞察は、逸せられることになるであろう。

その判断〈すなわち、哲学の終末を単なる頽落の一現象とする判断〉はまた性急でもあろう、何故ならば、吾々はこれまでのところただ哲学の終末の特徴を挙げただけであり、その終末の固有性格を未だなお熟思したのではないからである。

この熟思は、吾々が——少なくとも暫くの間——吾々自身を次の問に入りこませる時、その時初めて成し遂げられ得るのであり、すなわちその問とは、哲学の独自な事柄、その事柄へ哲学はその開始以来変ることなく差し向けられているのであるが、その事柄は一体如何なることであるか、という問である。

後になって哲学と称せられるに至る思惟、その思惟はその開始に際して次のことへと差し向けられていたのであり、すなわちそのこととは、有るものが有りそして如何に有るかというこの驚くべきことを、何はさて措きまず最初に認め取って言い現わすということである。吾々が〈今日〉、うんざりする程多義的にして混乱した仕方で、有るものと名づけているもの、それをギリシアの哲学者達は現前するものとして経験したのである、何故ならば、有はそれ自身を現前性として彼等に語り渡したからである。[21] 現前性ということの内では同時に、現前から不現前への移行、到来と消去、発生と消滅、すなわち運動が、思惟されていたのである。[22]

哲学の歴史の歩みの内では、現前するものの現前性に関する経験と解釈とは変転する。この変転がその最終的可能性に於て成就する時、哲学の終末が到達されたのである。この変転の歴史とその歴史の完成とがこれまで認識されなかったのは、ひとが近世的諸表象を下敷にしてその上でギリシア的思惟を解していたからである。このような遣り方が大なる規模に於て行われた古典的実例が、哲学の歴史に関するヘーゲルの解釈であることには変りはない。(ハイデッガー「ヘーゲルとギリシア人」、『ハンス・ゲオルク・ガダマーのための記念論文集』一九六〇年所収、四三頁以下参照。——本

論文の全体の理解のためには、ハイデッガー『ニイチェ』一九六一年、第二巻三九九頁以下、さらに『技術への問と転回』一九六二年、『同一性と差別』一九五七年、を参照。）

それ故、ギリシア的思惟には、諸対象の対象性という意味での現前性は、知られないままに留まっていた。ギリシアの哲学者達にとっては、現前するものはそれ自身を決して客体としては与えなかったのである。客体性という意味での現前性が哲学にとって初めて思惟され得るようになり始めるのは、現前するもの——ギリシア的にいえば ὑποκείμενον〈基体乃至主語〉つまりそれ自身から目前に横たわっているもの、ローマ的にいえば **subiectum**〈基体乃至主語〉——が、デカルトに依って **ego cogito**〈我思う〉という場合の **Ego sum**〈我有り〉の内に見出された時以来のことである。そのことに従って、人間の自我つまり人間それ自身が際立った **subiectum**〈基体的主体〉として現われ出るのであり、その際立った **subiectum** はそれ以後 **Subjekt**〈主体〉という名称を専らそれ自身を表わすために要求するに至るのである。そのために、それ以後ずっと主体性が次の如き境域、すなわちそれの内に於て且つそれにとって初めて客体性が体系をなすという仕方で集め立てられるところの境域を、形成するのである。

兎角する間に、現前するものの現前性は、客体性とか対象性とかいう意味さえをも失ってしまったのである。現前するものが現代人に関わるのは、その都度その都度用に立てられ得るものとしてである。現前性は、たとえ未だなお殆どそのようには思惟されておらず語り出されていないとはいえ、一切のものと一々のものとの無制約的用立可能性〈すなわち、用に立てられ得ること〉という性格を、示している。

現前するものが出会われ住(とど)まるのは、もはや、諸対象という形態に於てではない。現前するものは自己分解して諸諸の用象[23]〈すなわち、対して立つものという意味での対象ではもはやなく、立ちどころに用に立つものという意味での用象〉になり、諸々の用象とは、何時でもその都度の諸目的のために作られ得たり、供給され得たり、代換され得たりするものでなければならない。諸々の用象は場合場合に依りその都度の諸計画に従って要求されるのである。諸

諸の用象は用象としてそれらの性状に向って立てられてある。[24] 諸々の用象には、絶えず変ることなき現前性という意味での恒立性[25]は属してはいない。諸々の用象の現前する仕方は、用立可能性ということであり、目まぐるしい程絶えず新らしいもの[26]や最善なるものへの展望なき改善されたもの、そういうものを可能にするということに依って本質的に特色づけられている。

併し、そのような仕方で現前するものは、一体誰のために用に立てられ得るのであろうか。〈それは〉諸々の主体として諸々の客体に向い合って立つ個々の人間のためにではない。諸々の用象の用立可能性は、産業社会の共同相互ということを目指して整列[27]されており、そういう共同相互ということへの関聯から規制されているのである。たしかに産業社会はなおさまざまに、技術的な世界文明に属する諸々の産物や諸々の制度という客体性に対する主体性として、而も〈他の何ものにも拠らず〉それ自身の上に立てられたる基準決定的なる主体性として、現われているであろう。社会学的思考は、有るといえる一切の物事を、産業社会の諸々の要求や仕組みへ引き戻して関係づけるという仕方で、知ろうとしており、従ってその産業社会はそれ自身を、更になお主体—客体—図式に於ける主体性として、すなわち一切の現象を説明する説明根拠として、考えている。併し乍ら、産業社会は主体でもなければ客体でもないのである。産業社会は、それの自立性つまりそれ自身の上に立てられたる而も唯一的に基準決定的なる自立性という外見とは反対に、寧ろ次のような徴発的に立てるということの威力[28]に依って、隷属の内に立てられているのであり、その威力とは、諸対象が以前そういう有り方をしていた対象性を諸用象の単なる用立可能性へと変転せしめてしまった威力と同じ威力である。

自然科学の取扱う自然でさえも、用立可能な用象として設定されている。核物理学の主題とされる圏域に於ける自然の現前性は、その現前性が用立可能性としてではなくなお客体性として表象されている限りは、どこまでも思惟不可能に留まっている。ところで併し、現前するものの現前性が対象性から用立可能性へと変転することがまた、そも

そもサイバネティックス的表象の仕方というようなものが成立することが出来而も普遍学という役割を演ずることを要求し得るということ、このことの前提でもある。サイバネティックスが、現前するものの現前性の上記の変転にどこまでも従属しており、而もそのことを知らずまたそのことを思惟し得ないでいるということ、このことの故に、サイバネティックスはただ、哲学の終末の特徴の一つとしてしか挙げられ得なかったのである。哲学の終末それ自身は、現前するものの用立可能性ということを以って現前性の変転の内に於ける最終的可能性が達成されたということに、存している。そのことに依って、現前するもののさまざまな圏域が表象作用にとって用立可能になるのである。現前するもののさまざまな諸圏域へ向けられた思惟の諸部門は、〈各々〉独立しつつそれらの諸圏域の加工に向い得る。哲学の分解は或る一つの用立可能な課題へと展開され、その課題の統一性はサイバネティックスの成立に依って取って替わられるのである。

哲学がその終末の内へ入って行きつつあるということ、そのことは法に適った[29]成行きである。その成行きは、哲学が次の如き指図に従う限りに於て、哲学がそれに従って始まったところの掟に、呼応しており、その指図とは、現前するものの現前性を、その現前性が思惟を呼び要める仕方に従って、思惟するということであるが、その際現前性それ自身は現前性としては熟思されないということである。

現前するものの現前性の変転は、哲学者達の諸見解の変遷に基づいているのではない。哲学者達は寧ろ、現前性の変転した呼び要めに呼応することを彼等が能くし得るという点に於て、彼等がそれである思索者であるに他ならない。この呼応ということで勿論或る一つの関聯が名づけられており、その関聯は問われねばならないこと[30]に属しており、その問われねばならないことこそ、思惟のこととすべき事柄を定めることへの問が逢着する当のことである。

併し乍ら、この同じ関聯が前面に現われて来るのは、吾々が次の如き熟思、つまり現前性を用立可能性として明らかにしたこれまでの解明[31]の内では終始度外視されていた熟思へ、吾々自身を入りこませる場合である。その熟思とは、

一体如何なる点に於て用立可能性は現前性の変転の歴史に於ける最終的位相であるのか、ということである。なおそれ以上の諸々の変転が差し迫っているのではないかということ、そのことについて決定を下し得る人は誰一人としてない。将来のことは吾々には知られない。併し乍ら、現前性の歴史的変転に於ける最終的位相として用立可能性を規定するためには、将来の内へ観入る予言者的眼光は必要ではない。現在の内へ観入る洞察が、世界の状態と人間の境位とを記述する代りに[32]、ただ次のことへ注目しさえすれば、すなわち諸々の物への関わりの内に居合わせているという人間の現前性と一つに於て人間と諸々の物との現前性の仕方を観取するということへ注目しさえすれば、現在の内へ観入る洞察で十分である。その場合には次のことが示される、すなわちそのこととは、徴発的に立てるということの威力が、一切の現前するものと従ってまた人間それ自身とをその用立可能性に於て確立することに向って、なかんずく人間それ自身を立てるという点に於て、現前するものの用立可能性の支配ということの内には、つまり用立可能性それ自身の内には、徴発的に立てるということの威力が前面に現われて来ている、ということである。

技術の止処もなき発展から出て来る諸々の見渡し不可能な成果は慥かに、人間が技術の主人であるかの如き外見を、依然としてなお喚び起している。併し真実のところ、人間は、一切の技術的製作を貫ぬいて支配している威力の奴隷である。徴発的に立てるということのこの威力は人間を型刻して、その威力に依ってその威力のために呼び要められたる、その呼び要めの内に立てられたる、そしてこの意味に於て必要とされたる死すべき者とする。現前するものの現前性の内に統べている威力は、人間を必要とする。必要とするということのこの内には、人間へ関わる現前性の彼の関聯、つまり人間から或る固有な呼応を要求する彼の関聯が、表明されている。この関聯への目撃の内では、現前するものの現前性は、哲学的思惟の視野からは脱け去る事柄の事態として、それ自身を示すのである。

哲学的思惟にはその開始以来その歴史を貫ぬいて、現前するものをその現前性に着目して思惟することが、振り当てられているが、併し、現前性それ自身をその変転の歴史に於て思惟することや、〈況んや〉現前性を現前性として

定めている彼のものへ眼差しを向けつつ現前性を思惟することは、振り当てられていないのである。このような定めへの問は、哲学に属する思惟、その思惟は有論的な超越論的な弁証法的な思惟として知られている思惟であるが、そういう思惟にはどこまでも不可通なままに留まっている或る一つの境域、そういう境域の内へ思惟し入る。思惟のこととすべき別の事柄〈すなわち哲学的思惟の事柄とは別の事柄〉とともに、その別の事柄に呼応する思惟が別の思惟となるのみならず、その思惟のこととすべき事柄をその事柄の声に調べを合せつつ――定める[33]ということの意味と仕方ともまた翻転する。

徴発的に立てるということの威力とそしてまたその威力とともに現前するものの用立可能性の支配とがそれ自身の由来を立て塞いで見えなくするということ、そのことを一層判然と吾々が経験すればする程、思惟のこととすべき事柄を定めることへの問は、それだけ一層退引きならぬこととして押し迫って来ると同時に一層不審しいこととなる。

哲学の終末は二義的である。第一に、哲学の終末とは、或る思惟つまりそれにとっては現前するものがそれ自身を用立可能性という性格に於て示すところの哲学的思惟の完成を意味する。第二に、まさしく現前性のこの仕方〈すなわち用立可能性という現前性〉は、徴発的に立てるということの威力への指示を含んでおり、徴発的に立てることを定めることは、〈哲学的思惟とは〉或る別の思惟を要求し、その別の思惟にとっては現前性は現前性として問われねばならないこととなる。何となれば、現前性は未だ思惟されざるものを携えており、その未だ思惟されざるものの固有性格は哲学的思惟からは脱け去っているからである。

現前性の内に含まれている思惟されざるものは慥かに、哲学的思惟にとってその早期以来全く知られていなかったというのではない、併し、その思惟されざるものは、哲学に依って認識されていないのみならず、そのものの自性[34]に関して誤認されてさえいるのであり、すなわち、哲学が「真理性」という標題の下で思惟しているものという意味に於て曲解されているのである。

とはいえ吾々は、まさしくギリシア的思惟のもつ射程を低く見積るという危険を、冒しているのではないか。プラトンは現前するものの見相（εἶδος, ἰδέα）、その見相が現前するものとしての現前するものへ見〈えること〉を授けているのであり、そういう見相の内に現前するものの現前性を観取するのであるが、併し乍らその場合同時に彼はこの見〈えること〉を、一般に見ということを許容する光との関係の内に齎らしている。[35] このことは、現前性としての現前性の内にあってそれを統べているものをプラトンが眼中に入れているということを、証拠立てている。このことに依ってプラトンは、現前するものに関するギリシア的経験の根本趨性に呼応しているに他ならないのである。

吾々はホメーロスにまで立ち戻って思惟しよう、ホメーロスもまた〈プラトンと〉同様に既に、殆ど自ずから、現前するものの現前を光への関聯の内へ齎らしている。

オデュッセウスの帰郷の際の一場面を想い起すとしよう。エウマイオスが出発する際、女神アテーネーがうら若い美女の姿を取って現われる。オデュッセウスにはその女神が姿を現わす。併し、息子のテーレマコスにはその女神は見えない、そこで詩人は次のように言う、すなわち、οὐ γάρ πως πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς. (Od. XVI, 161)〈何となれば、すべての人に神々はまざまざと姿を現わすわけではないからである〉と。「何となれば、神々はすべての人に ἐναργεῖς に姿を現わすのではないからである」――ἐναργεῖς というこの語は「見え得るように」と訳されている。併し乍ら、ἀργός とは、光り輝くということである。光り輝くものは、それ自身から輝き現われる。そのような仕方で輝き現われるものは、それ自身から現前する。オデュッセウスとテーレマコスとが見ているのは同じ女性である。併し、オデュッセウスは女神の現前を見て取っている。後世になってローマ人は ἐνάργεια を、それ自身から輝き現われることを、evidentia〈明証性〉[36] と訳したのであり、evideri〈明らかに見える〉とは、見え得るようになるということである。〈従って〉Evidenz〈明証性〉ということは、見る者としての人間の方から、考えられている。それに反して、ἐνάργεια は、諸々の現前する物に属する或る一つの性格それ自身である。

諸々の現前する物はそれらが輝き現われることを、プラトンに従えば、或る光に負うている。光への諸々のイデアのこの関聯を、ひとは比喩（メタファー）と解している。併し乍ら、なお次のように問う問が残っている、すなわち、それを定めることが光への比喩的転移を要求し許容するところのもの、そのものは一体、現前することの自性に存する何ものであるかと。等性、他性、同性、運動という如き諸規定(37)、それらは現前するものの現前に属しているのであるが、それらの諸規定がなお諸々のイデアとして思惟され得るのは、一体如何なる点に於てであるかということ、そのことは随分長い期間に亙って、そのことを追思し熟慮する者を落着かせなかったのである。ここには或る一つの全く別な事態が、すなわち *ἰδέα* 〈イデア、見相〉を現前するものの見相から **perceptio** 〈把捉、見て取ること〉へと、つまり人間の自我に依って形成された表象へと変えてしまう近世的変解に依って、完全に不可通なことになっている或る一つの全く別な事態が、覆蔵されているのであろうか。

現前するものの現前性は現前性として、明るさという意味での光へは如何なる関聯をももっていない。併し、現前性は、明け開（ひら）けという意味での開けへは依附されている。

明け開けというこの語が何を思惟せしめるかは、或る一つの実例に即して、もし吾々がその実例を十分に熟思するとすれば、明瞭にされ得る。森の中の空地〈すなわち、森の中の明け開け〉が空地であるのは、その空地の内に輝き得る明るさや光に基づいているのではない。暗がりの内でも空地は存する。空地とは、森がこの箇所に於て通過可能である、ということである。

明るさという意味での明るいものと空地に属する開けとは、事柄に於てのみならず語に於てもまた相異なる。開けるとは、空ける、開け渡す、空けて置く、ということである(38)。開けるという語は、軽いという語に属している(39)。或るものを軽くする、軽減するとは、そのもののために諸々の抵抗を除去すること、そのものを抵抗無きところに、自由な開け(40)の内に齎らすことを、意味している。錨を軽くする〈すなわち、錨を揚げる〉とは、錨を周囲の海底から解放

して水と空気という自由な開けの内へ錨を引き上げる、ということである。

現前性は、自由な開けを授けることという意味での明け開けに、依附されている。〈ここに於て〉次の如き問が立てられる、すなわち、現前性を現前性として開け渡す明け開け、そういう明け開けの内では一体何が開けるのかと。明け開けということについてのこの話もまた単に一つの比喩、つまり森の中の空地について読み取られた比喩に過ぎないのではないか。併し乍ら、森の中の空地はそれ自身、現前する森の中に現前している或るものである。併し、現前するものが現前し住まるために自由な開けを授けることとしての明け開けは、或る現前するものでもなければ、現前性のもつ一性質でもないのである。併し、現前性としての現前性に関しては一体如何なる事情があるのかという問、その問に思惟が襲われるや否や、明け開けとそれが開けるものとはどこまでも、思惟に関わって来るものであることを止めないのである。

明け開けが現前性を授けるということとそしてまた如何に授けるかということ、このことを熟思することは、思惟のこととすべき事柄を定めることへの問に属しており、その思惟は、それがこの事柄とこの事柄に独自な諸々の事態とに呼応すべきであるならば、それ自身或る一つの翻転を遂げることを余儀なくされているのを認めるのである。

そのような諸事態として示されるのは空間と時間とであり、空間と時間とは以前から思惟にとって、現前するものの現前性との聯関の内に立っている。併し、空間と時間との固有性格と現前性としての現前性へのそれらの関聯の固有性格とは、明け開けということからして初めて、定められ得るようになる。

空間は空開する。[41]〈すなわち、〉空間は開拓し、近さと遠さとを、狭さと広さとを与え、諸々の場所と距離とを開け渡す。〈かくして、〉空間が空開することの内には、明け開けが働いている。

時間は、時開する。[42]〈すなわち、〉時間は、既有と将来と現在とからなる脱自態の統一という自由な開けの内へと、解き放つ。〈かくして、〉時間が時開することの内には、明け開けが働いている。

それではそもそも、空間と時間との統一は〈どうであろうか〉。両者が相属することとは、空間的にあるのでもなければ時間的にあるのでもない。併し恐らく、両者が相属することの内には明け開けが統べているであろう。だが併し、明け開けはそれ自身だけで、空間と時間との上に且つ空間と時間とに並んで、存するのであろうか。それとも明け開けはただ、空間と時間とそれらの謎の如き統一という仕方でのみ明け開くのであろうか。それとも明け開けは、空間が空開し時間が時開することには、決して尽くされないのであろうか。

諸々の問の重畳であり、それらの問を、哲学という仕方に従う思惟は決して問い得ないのであり、況んや答え得ないのである。何となれば、哲学にとっては終始問にならぬこと〈すなわち、自明なこと〉に留まっていることが、つまり現前性としての現前性が、問われねばならないことになった時、その時に初めてそれらの問が思惟に押し迫って来るからである。

それ故、明け開けということを或る別の思惟〈すなわち、哲学的思惟とは別の思惟〉のこととすべき際立った事柄として、それへ少なくとも大まかな仕方で言及することは時宜に適ったことであるだろう。何となれば、『有と時』に於て有の問を展開することを目指す意図に基づいて企てられた現有についての解釈学的分析論が、明け開けということを言ったのは、四十年前のことであったからである。

併し、『有と時』の内でいわれた命題、すなわち「人間の現有はそれ自身明け開けで有る」（第二八節）という命題が、思惟のこととすべき事柄を、多分予感しはしたが、併し十分に行き届いた仕方で思惟したのでは決してなかった、すなわち既にその事柄にまで届いている問として提出したのではなかったということ、このことを認識するためには、樵子の径(43)に迷い入った数十年の歩みを必要としたのである。

現有は、現前性としての現前性のための明け開けであると同時に、明け開けこそ初めて現有でありすなわち現有を現有として授けるという点に於ては、現有は決して明け開けではない。

〈それ故、〉現有の分析論は、明け開けの自性の内には未だなお到達していないのであり、更にその上、明け開けがそれ自身所属している境域、そういう境域の内には到達していないのである。

〈併し乍ら、〉思惟のこととすべき全く別の事柄〈すなわち、哲学的思惟のこととする事柄とは全く別の事柄〉へ立ち入って行く場合に思惟に否応なしに起らざるを得ない思惟の翻転とか、哲学的思惟の終末と内的限界とへの言及とかは、恰かも、この別の而も差当ってはぴたりと調べが―定められるにはなお程遠い思惟が哲学を乗り越えて行くかのように、哲学を貶下することを些かも含んではいないのである。問題になっている肝要なことは、哲学の勢位を一層高めることつまりいわば二乗された超越論的な問の立て方をすることではない。更にまた、「形而上学の根底の内への帰行[44]」という意味で哲学の諸々の基礎を一層深い処に置くということが、問題になっている肝要なことでもない。是非とも必要になることは寧ろ、哲学からの退歩[45]である。その退歩は、明け開けという名前で初めて告示された境域、その境域の内に吾々人間は立て続けに既に逗留しているのであるが、その境域の内へ転入する[46]ことである。その境域の内には併し、諸々の物もまたそれらの仕方で住(とど)まっている[47]のである。

その退歩ということで、哲学が、放棄されるのでもなければ、まして思惟する人間の回想〈すなわち、思いの集中[48]〉にとって消失せしめられるのでもない。勿論〈哲学の放棄と消失という〉この危険は、一列を成して整列する世界文明の内部に於ける諸々の科学とそれらの科学のサイバネティックス的―技術的組織化との側から、立て続けに度合を高めつつ脅迫して来る。

併しまた、哲学とその歴史而もその完成期に入ったその歴史との全体は、上記の退歩に依って、ヘーゲルに依って思惟された弁証法的な歴史進行という意味に於て、止揚されるのでもない。その退歩に依って寧ろ次のような可能性が、つまり哲学を初めてそれ自身として哲学の自性に只管に委ね渡す[49]という可能性が、生じて来るのである。そのようにして哲学は或る一つの一層本源的な〈すなわち、従来の元初より一層元初的な元初に従った〉存続の内に到達し、

その一層本源的な存続は、〈哲学の内で〉既に思惟された豊富な思想を、哲学との或る別な対話のために用意して置くのである。

「事柄それ自身へ」(50) 立ち帰れという思惟への要求、その要求は次の場合に初めてその意味と信頼し得る手掛かりとをもつのであり、その場合とはその要求に先立って、思惟のこととすべき事柄とは一体如何なる事であるのか、そして又その事柄はその定めを一体何処から受取るのかということ、そのことが問われる場合である。

併し乍ら、この問の所在究明をなすことは直ちに、一切の思惟が有限的に有るということを、経験せしめる。〈とはいえ、〉一切の思惟の有限性は、人間的〈思惟〉能力には限界があるということにのみ存しているのでもなく、またそのことに第一次的に存しているのでもなく、思惟のこととすべき事柄の有限性に存しているのである。思惟のこととすべき事柄のこの有限性を経験することは、何か或る絶対者を性急に設定することより遙かに困難なことである。その困難さは、思惟が教育されていないということに基づいているが、思惟のこの無教育ということは思惟のこととすべき事柄の方から制約されておりそれ故に決して偶然的ではない無教育であり、思惟のそういう無教育は既にアリストテレスに依って彼流の仕方で暗示(51)されていた（形而上学Γ一〇〇六a六以下）。その命題は次の如くに言われている、すなわち、*ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ.* 〈何故ならば、何について論証が求められねばならないか、そして何について論証が求められてはならないかを、弁えていないということは、教育の無さである〉と。

「何故ならば、何に関しては論証を求めることが必要であり、何に関しては論証を求めることが必要ではないかということ、そのことに知見をもっていないことは、（思惟に於ける）無教育である」と。

このような無教育は現代の思惟の内では大きい。このような無教育は、思惟のこととすべき事柄を定めることへの問を何はさて措き先ず第一に問いそして十分に行き届いた仕方で展開するという課題、その課題に関しては更に大き

い。それ故に、既にアリストテレスの言葉だけでも、それは入念な省察を要求する。何となれば、思惟にとって問われねばならない事柄となるためには如何なる論証をも必要としない事、その事が一体如何なる仕方で経験され得るとともに言い現わされ得るかということ、そのことはなお非決定のままに留まっているからである。

　このこと〈すなわち、上記の事が経験され得るとともに言い現わされ得るということ〉は、弁証法的媒介に依ってなされるのであろうか。弁証法的媒介を呼び要める要求は、外見上はそうではないように見えるにも拘らず、(52)まさしく或る一つの絶対的要求であり従って思惟の本来的有限性を或る仕方で誤認することである、のではないか。それとも、思惟のこととすべき事柄の経験は、媒介不可能なものを創始的に与えるとともに最終的に根拠づける直観(53)に依って、なされるのであろうか。そのような直観を拠り処として引合いに出すことは、或る一つの絶対知を要求するのと同じ要求ではないか。そして、媒介も直接無媒介なものも依然として同じ仕方で、間に立って仲介するということ(54)へ関係づけられているのではないか。

　思惟のこととすべき事柄は思惟の或る仕方を、すなわちその根本趨性が弁証法でもなければ直観でもないところの思惟の仕方を、要求するのであろうか。そのことについてはただ、思惟のこととすべき事柄を定めることへの問のみが、答を準備し得る。

　併し、思惟のこの問への答がまたしてもただ或る別の問に他ならないとしたら、どうであろうか。然もこのような事態〈すなわち思惟の問への答がまた別の問に他ならないという事態〉が、果てし無き前進の内へと指図するのではなくして、思惟の有限性而も思惟のこととすべき事柄の内に基づいている思惟の有限性を、告示しているとしたら、〈どうであろうか〉。

（辻村公一訳）

訳註

（1） 思惟のこととすべき事柄を定めることへの問に寄せて（Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens)。これがこの論文の本来の標題である。標題の意味は要するに、「現代という世界時代」の内で「何」が「如何に」思惟されねばならないかを、吾々が問うことのために、ということである。標題が長すぎるので副題にして、仮に「思惟の使命」と題することにした。

（2） 彼のもの（jenes)。有と思惟とを絶しているとともに有を有とし思惟を思惟として喚び起すものを、ハイデッガーは屢屢「彼のもの」として指し示す。Vgl. Was heßt Denken? S. 143. それは、ギリシア的思惟に於て「彼のもの」(ἐκεῖνος) と称せられていたものに、対応している場合が多い。Vgl. Platon, Politeia, VI. 509B. Plotinos, Enneades, VI 9.）併しここでは、「彼のもの」は、単に超越的なるものではなくして、後述の「人間へ関わる現前性の彼の関聯」(本文三三〇頁) とか、更に「明け開け」と言われる「境域」(本文三三三頁以下) のことである。

（3） この定めを経験すること (diese Bestimmung zu erfahren)。ここで謂われている「経験」は、所謂経験主義の立場での経験——つまり感覚や知覚や印象を知識の源とする立場での経験——ではなく、文字通り事柄の内へ実地に入って「行くこと」に於てその事柄を自知自得することである。Vgl. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens. S.9, Holzwege, S.170—S.174.

（4） 「明け開け」(die "Lichtung")。『有と時』の中では、所謂「自然ノ光」(lumen naturale) の実存論的解釈の箇所で「この有るもの〈すなわち現有〉が彼自身に於て世界の＝内に＝有ることとして明け開かれており、而も或る他の有るものに依ってそうされているのではなくして、彼自身がその明け開けで有るという仕方で、明け開かれている」(Sein und Zeit, S.133) と言われていた。この場合の「明け開け」は、現有が彼自身の有に於てその有それ自身が「開示されて有る」(erschlossen sein) ということ、つまり現有の「開示性」(Erschlossenheit) と同じ意味に於て「明け開け」ということが言われていた。「明け開け」はその後「有るもの全体の真只中に現ずる或る一つの開けた箇所」とか「開ける中」(Holzwege, S. 41—S. 42) とか「その中へと有るものが入りこんで立つところの明け開けは、それ自身に於て覆蔵 (Verbergung) である」(op. cit., S. 42) とか「世界」(die Welt) (op. cit., S. 43) であると、言われている。そして「明け開けと覆蔵との原闘争」(Urstreit von Lichtung und Verbergung) が「真性」(Wahrheit) であると言われている (op. cit., S. 44)。その他、Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 18. S. 55—58. S. 118. Über den Humanismus, S. 15—

S. 17. S. 19—S. 20. S. 24—S. 26. Vorträge und Aufsätze, S. 169. S. 241. S. 247. S. 252.S. 255. S. 258. S. 275— S. 282. Der Satz vom Grund, S. 109. S. 113. S. 143. S. 145—S. 147. S. 150. S. 157. S. 169. S. 186. Was heißt Denken? S. 10. Zur Seinsfrage, S. 11. Unterwegs zur Sprache, S. 110. S. 126. S. 134—S. 136. S. 141. S. 197. S. 199—S. 200. S. 214. S. 257—S. 258. Identität und Differenz, S. 23. S. 63. S. 65. S. 68. 等を参照。以上の夫々の場合で少しずつ「明け開け」の意味が変わって来る。要するに、「明け開け」は「真性」(Wahrheit) の一面であるとともに、明け開かれた場所としては「世界」である。

(5) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 133. S. 147. S. 170. S. 350—S. 351. S. 408.

(6) 境域 (Bereich)。単なる有るものの圏域 (Bezirk) や領域 (Region) ではなくして、人間の本質とされた思惟が、思惟しつつ経験することに於て、そこへ「到達する」(erreichen) ことと一に於て開かれて来る場所 (Ort) が「境域」である。

(7) ここまでは、この論文を「禅」講座に寄稿するために書き足された序言である。

(8) 決定 (Entscheidung)。個人乃至人間のなす決断ではなくして、人間の本質とか真性の有とかについての世界＝歴史的決定である。その決定を下すものは人間ではない。ここではその決定は、「〈人間の本質としての〉思惟」についての決定として示されている。Vgl. Holzwege, S. 69.

(9) 思惟が或る非決定の状態にある。この場合の思惟も人間の本質としての思惟と解されねばならない。人間は「或る未だなお確立されていない動物」であるというニイチェの語も、ここに言われている「非決定性」と聯関している。

(10) 思惟の或る別の元初 (ein anderer Anfang des Denkens)。元初 (der Anfang) とは「それ自身を基づけつつ〈一切を〉先取するもの」(das sich gründende Vorausgreifende) ということである。すなわち「元初」は単なる始めではなくして、そこから初まったものをずっと「支配」している「元首」でもある。哲学的乃至形而上学的思惟の元初は、「有るものとは何で有るか」という問つまり「有るものの有」(Sein des Seienden) への問に存する。それをハイデッガーは「第一の元初」(der erste Anfang) と呼び、そのことに依ってプラントやアリストテレスに初まった哲学的思惟の元初を考えている。それに対して「思惟の或る別の元初」とは、「有るものの有」ではなく、そこに於て既に暗黙の裡に理解されておりながらも明確に思惟されずに留まっていた事柄つまり「有の真性」(Wahrheit des Seins) のことである。そういう「別の元初」つまり「有の真性」へ思いを回えす (Andenken) という仕方で「有の真性」から思惟することが「別

の思惟」(ein anderes Denken) とか「一層本源的な思惟」(ein anfänglicheres Denken) と言われる。

(11)「論証」(Beweis)。証明と同じ。本文三三七頁のアリストテレスからの引用を参照。

(12) 例えば、後世になって「矛盾律」として「思惟の根本命題」の一つとされた事柄は、アリストテレスでは、「論証の公理」であるが故に、それ自身は最早「論証」され得ないものである。併し、それは、「論証」はされないが、それを否定すれば如何なる不条理が帰結するかを示すという仕方で、つまりそれの否定の「論駁」(ἔλεγχος) という仕方で、根拠づけられている。Vgl. Aristoteles, Metaphysica Γ 1006^a 11—12. 併し、ここで謂われている「論証され得ないもの」は、それだけに留まらず、論証可能なものの次元とは別次元に属する事柄にまで及んでくる。本文三三七—三三八頁参照。

(13) 終末 (Ende)。一般に人にせよ物にせよ、そのものの終りに到って初めて、そのものが元来何で有ったかが、集中されて現われて来るということが、東洋でも西洋でも言われている。「哲学の終末」は、哲学の「完成」(Vollendung) であるとともに正にその「完成」に於て哲学が哲学に別れを告げて哲学ならざるものに転化するという由々しき事態を告げている。そういう事態の内から「思惟のこととすべき事柄への問」が発源して来ると思われる。

(14) 場所 (Ort)。場所の意味はここで説明されている通りで差当って十分であると思われるが、なお簡単な補足を加えておくならば次の如くにも言われる。「もともと『場所』という名前は槍の切尖を意味している。その切尖の内へと一切が集まって行く。場所は〈一切のものを〉自己自身へ最高にして最極のものの内へと集める。場所つまり集めるもの……」(Unterwegs zur Sprache, S. 37) と。ハイデッガーが「立場」(Standort) と言う場合の「場所」も、そういう意味で一切のものが集中されるところの場所であり、その場所に立つことに於て一切のものが集中されて見えて来る立場である。

(15) 政治学 (Politologie)、詩学 (Poetologie)、工学 (Technologie)。従来は政治学 (Politik) 詩学 (Poetik) 技術 (Technik) と言われていた。それが上記の如くに新語に鋳造されて来たのは、最近のことであると思われる。このような改鋳の内には、なお合理化されざる要素を含んでいる Politik, Poetik Technik 等をコンピューター等を使うことに依って徹底的に合理化し計算可能な理論にせんとする意図が含まれている。例えば、コンピューターを使用してヴェトナム戦争を指導せんとした所謂マクナマラ戦略は、Politik ではなくして Politologie の一例と見做され得るかも知れない。「詩人や作曲家のもつ創造的練達さ」、そういう「基本的な創造的な練達さをコンピューターを以って完成せんとする企て」(Philosophy and Cybernetics, Preface ix. ed. by Frederick J. Crosson and Kenneth M. Sayre, 1967. University of Notre Dame Press) が Poetologie であろう。要するに、それらは広い意味での Technologie の支配下に属する。

(16) 誘導 (Steuerung)。サイバネティックス (Cybernetics) の語源たる κυβερνήτης 〈操舵手〉、κυβέρνησις 〈操舵〉を文字通り訳した語。船の操舵にその最も原始的な形が見られる如き誘導操作を謂う。制御 (Control) と訳す方が一般的であるかもしれない。所謂リモート・コントロールの如きもこれに含まれる。

(17) インフォーメイション (Information)。情報。「インフォーメイションとは、吾々が適応する如き外的世界……そういう外的世界と交換されるものの内容を表わす名称である。インフォーメイションを受取り使用する過程は、外的環境の諸の偶発事へ吾々が適応することの過程である。」(Norbert Wiener, The Human Use of Human Beings, p. 17—p. 18)。そういう「インフォーメイション」の「制御」(Control) と「伝達」(Communication) とが、自動機械、動物、人間の行動を規定すると、サイバネティックスでは考えられている。そういうインフォーメイションの内にハイデッガーは、人人を一定の型に押し入れるという仕方で型成することを、認めている。Vgl. Heidegger, Der Satz von Grund, S. 203.

(18) サイバネティックス (Kybernetik)。サイバネティックスの成立の経緯は、ここに述べられている通りであるが、その創始者たるウィーナーは次の如くに書いている、「機械の内にせよ、動物の内にせよ、コントロールとコミュニケイションとの理論の全領域を、吾々はサイバネティックスという名前で呼ぶことに決めた。」(Norbert Wiener, Cybernetics, p. 19. 1948) と。

(19) フィード・バック。原独文では Rückmeldung と書かれているが、feed-back のことを意味していると思われる。例えば、軍隊では上官が命令を与える場合、命令を受取った部下はそれを復唱する。伝令に行った兵は上官に復命する。復唱、復命という仕方で部下は命令を理解したことを確認したり、命令を伝達したことを命令者に確認せしめるのである。ここには、一般に「インフォーメイションの伝達と返還との連鎖環」が存している。これが「フィード・バックの連鎖環」(the Chain of feed-back) と言われる。「フィード・バック」は色々な自動機械や動物や人体の中に、それらの働きを規制する仕掛けとして含まれている。その一例は、室内の温度を自動的に調節する装置に見られる。つまり室温が一定温度以下に下れば、その温度自動調節装置が働いて、調節弁を開いて温度を上げ、一定温度以上に上れば、調節弁が閉じて温度が下がるように、仕掛けられている。cf. Norbert Wiener, Cybernetics, p. 114—p. 115. なお、サイバネティックスに関する訳語の決定については、京大工学部教授、山口昌哉氏の援助を得た。ここで御礼を申し上げて置く。

(20) 人間の使命 (die Bestimmung des Menschen)。フィヒテの著作『人間の使命』(一八〇〇年) が念頭に置かれている。

(21) それ自身を語り渡す (sich zusprechen)。それ自身を語り現わすという仕方でそれ自身を人間に与え渡すということ。

(22) ここで言われている現前性(Anwesenheit, *παρουσία*)は、単に現在(Präsenz)ということではなくして、不在(Absenz)もまた不在として現前する如き広い意味での現前性である。それ故、そういう意味での現前性の内では、現前＝現在から不現前＝不在への移行とか、その反対の移行をも含めて、一般に最も広い意味での「運動」すなわち「動」(*κίνησις*)が思惟されている。

(23) 用象(Bestand)。「用立てられたもの」(das Bestellte)が、その独自の立ち方に注目して、「用象」と言われるのである。「用象」は、技術の本質に依って支配された世界の内部で「一切のものが現前する仕方を」特色づけている。ここで言われている「用象」は、『有と時』の中で「道具」(Zeug)と称せらていたものが更に徹底的に捉え直されたものに他ならない。

(24) 諸々の用象は用象としてそれらの性状に向って立てられてある(Sie 〈d. h. die Bestände〉 sind als solche auf ihre Beschaffenheit hin gestellt.)。例えば、ライン河に水力発電所が立てられたとする。その場合にはライン河は最早対象として有るのではなくして、用象として有る。その場合、用象としてのライン河は、その水圧というその性状に向って、立てられてある。

(25) 恒立性(Beständigkeit)。用象(Bestand)と言われる以上、その有は恒立性(Beständigkeit)であると思われるかも知れないが、そうではないとの意。

(26) 目まぐるしい程絶えず新らしいもの(das unstete immer Neue)。このように「絶えず新らしいもの」を追求して止まない点に、「新しい時代」(Neuzeit)といわれる近代の本質的性格の一つが現われている。

(27) 整列されており(sich einrichten auf)。兵隊を一列に並べて整列させるように、という意味合いが含まれていると思われる。

(28) 徴発的に立てるということの威力(die Macht des herausfordernden Stellens)。「徴発的に」(herausfordern)とは、「自然に向って、エネルギーを供給せよとの要求を無理遣に立てること」(ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern,)である(Vorträge und Aufsätze, S. 22)。すなわち、ここでは自然は、そこからエネルギーが無理遣にでも取り出されるべき資源として、立てられている。「立てる」(Stellen)とは、「自然エネルギーを無理遣にでも徴発して取り立てる」という仕方での「立てるということ」(das Stellen, das die Naturenergie herausfordert,)である(op. cit., S. 23)。このような「徴発的に立てるということ」(das herausfordernde Stellen)は、一切の

有るものを Bestand として立て人間を Besteller として立てることであり、そのことの内に一切の仕方での立てるということが——例えば、Vorstellen, Nachstellen, Bestellen, Herstellen 等が——集中されている。そのような一切の仕方でのStellen の集中が「組立」(Ge-stell) と言われ、Ge-stell が現代技術の本質である。そういう現代技術の本質が現代世界を支配しつつある歴史的威力である。それ故、「徴発的に立てるということ」が「徴発的に立てるということの威力」と言われるのである。

(29) 法に適った成行き (ein legitimer Vorgang)。哲学がその終末に入って行きつつあるという出来事は、哲学に外的な出来事ではなくして、哲学がそれに従ってのみ哲学であるところの本質的な掟、そういう本質的な掟という意味での法に従って出て来た成行きであるということ。

(30) 問われねばならないこと (das Fragwürdige)。的確に日本語に訳され得ない語の一つである。das Fragwürdige とは、疑しいこととか不審しいこととかいうだけではなく、「問うこと」(Fragen) すなわち一種の求めることを吾々に要求するだけの「尊厳さのあること」(Würdiges) を、意味している。

(31) 解明 (Erläuterung)。解明とは或る事柄の本質を明らかにすることである。これまで述べられて来たことは「哲学の終末」の解明である。それに対して、その本質の所在を明らかにすることを「究明」(Erörterung) と謂う。以下はその究明となる。

(32) 世界の状態と人間の境位とを記述する代りに (statt Weltzustand und Lage des Menschen zu beschreiben)。このような記述ならば、それはインフォーメイション〈情報〉であり、コンピューターに依ってなされるであろう。

(33) その思惟のこととすべき事柄をその事柄の声に調べを合せつつ—定めるということの意味と仕方 (der Sinn und die Weise der Be-Stimmung seiner 〈d. h. des anderen Denkens〉 Sache)。Be-Stimmung と書かれているのは、その思惟のこととすべき事柄の声 (Stimme) に調べを合せる (abstimmen, einstimmen) という仕方で、その事柄を定める (be-stimmen) ということを、示すためであると思われる。従って、そういう Be-Stimmung の意味と仕方とは、事柄自身の「音なき声」(lautlose Stimme) とか「気分」(Stimmung) を無視した概念的に規定するという哲学的思惟の意味と仕方とではあり得なくなる。禅で謂う「成り切る」に近い趣きがある。

(34) そのものの自性 (Sein Eigenes)。そのものの独自な自体的な性相。人間が自己自身に成る、その自性に帰える、ということと一に於て一切の物が各々その自性に帰り、一々の物が一切の物と相互に聯関しつつ一々の物の自性に住するとい

う世界が、ハイデッガーに於ては思惟されている（Vgl. Gelassenheit, S. 68）。そこに於て人間をも含めて一切の物がその自性に帰るところの世界、そういう「世界が世開する」ことが「性起」（Ereignis）と言われている。

(35) Vgl. Platon, Politeia, VI, 507E—508A.

(36) Evidenz〈明証性〉。「それを疑う如何なる理由をも私がもたない程明晰に且つ判明に、私の精神に現前するもの」が「明証的に真」である（cf. Descartes, Discours de la méthode, IIe partie）（傍点訳註者）。フッサールは「本質把握」（Wesenserfassung）の明晰性に関して「明証性」（Evidenz）ということを言い、それにさまざまな段階と種類とを区別しその構造を分析した（Vgl. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch S. 284. S. 285f. S. 289. S. 293ff.）。それに対して、ハイデッガーはこの箇所では、デカルトの謂う明証性にせよ、フッサールの謂うそれにせよ、孰れも「見るものとしての人間の方から」主観的に考えられた直観的認識の性格であって、「諸々の現前する物の性格それ自身」ではない点を批判するのである。

(37) 等性、他性、同性、運動という如き諸規定。Platon, Sophistes, 254D—259D に於ける ὄν, μὴ ὄν, ταὐτόν θάτερον κίνησις, στάσις 等についての考察を参照。

(38) 開けるとは、空ける、開け渡す、空けて置く、ということである（Lichten heißt: frei machen, freigeben, freilassen）。「開ける」（Lichten）とは、直前の命題との聯関から見て、明るくするということではない。「開ける」とは、例えば、密生した樹木を間伐して通行自由な空地を作ることである。「真理は汝等を自由にするであろう」（Die Wahrheit wird euch frei machen）という聖書の句への聯想を「空ける」（frei machen）という語はもっていると思われる。そうであるならば、この語は「解放する」という意味をもつ。「開け渡す」（freigeben）とは、『有と時』の中では、自由な開けの内へ与えるという仕方で、有るものの有を根源的に第一次的に現われしめる＝「有らしめる」ということである。「空けて置く」（freilassen）とは、自由な開けの内へ入れる、つまり釈放するということである。孰れにしても「開ける」は、この場合「明るさ」や「光」とは関係なく、「自由な開け」という一種の場所への聯関に於て思惟されている。

(39) 開けるという語は、軽いという語に属している（Lichten gehört zu leicht）。語源的にいっても、低地ドイツ語では lichten=leicht である。捉われを除去して自由な開けの内へと開放することは、軽くすることであろう。例えば、吾々の心を。

(40) 自由な開け（ins Freie）。普通の用語法では、遮るもの無き「野外へ」とか「戸外へ」という意味である。プラトン

的に言えば、この「自由な開け」は洞窟の外である（Vgl. Platon, Politeia VII, 515E—517A.）。大燈国師は「野外苦吟ノ人」と言う。

(41) 空間は空開する（Der Raum räumt）。空開するとは、空間が根源的に開くということ。空間というものが有って次にそれが色々な性質を示す、のではない。空間については本来、有るとはいえない。何故ならば、もしそうであるとすれば、空間は一つの有るものになってしまうからである。併しまた、空間は無いのでもない。それ故、「空間は空開する」としか言えないのである。その「空開する」ということは、すぐ次に説明されている。

(42) 時間は時開する（Die Zeit zeitet）。前註（41）に言われたのと同様に、時間についても、「時開する」としか言えない。「時開する」とは、時間がもともとそれ自身を、既有と将来と現在との三つの脱自的次元へと、「分け」（teilen, zerschneiden）開くとともに分け開かれたそれら三つの脱自的次元の統一として時間するということである。zeiten という動詞はこの論文に初めて現われた語であり、従来は zeitigen 〈時熟する〉と言われていた。内実的には「時熟する」と同じであるが、表現上の変化に応じて、ここでは仮に「時開する」と訳することにした。例えば、Unterwegs zur Sprache, S. 213 を参照されたい。

(43) 樵子の径（Holzwege）。一九三五年から一九四六年にかけてなされたハイデッガーの講演や論文の幾つかは『樵子の径』という標題の下で一冊の書物に集められている。樵子の径とは、森の中につけられている木樵や森番の通る径であり、屢々人跡未踏のところで途絶えてしまう。樵子の径を辿るとは、危険な迷路に踏み入るということである。この時期以後のハイデッガーの「思惟の道」は樵子の径として彼自身に経験されていたのであろう。なお「樵子径」という語は『虚堂録』にある。

(44) 「形而上学の根底の内への帰行」（Rückgang in den Grund der Metaphysik）。『形而上学とは何で有るか』（一九二九年）の第五版に書かれた「序論」（Einleitung, 1949）は、このような標題を附せられていた。それは、「形而上学とは何で有るか」という問つまり形而上学の本質への問が、形而上学から出て最早形而上学的ならざるその根底の内へ帰り行くことであるということを、標示している。Vgl. auch Heidegger Wegmarken, S. 195—S. 211.

(45) 退歩（der Schritt zurück）。この「哲学からの退歩」は、前註（44）に言及された「形而上学の根底の内への帰行」が更に徹底された場合の思惟の歩みを、示している。後者に於ては「帰行」の行先はなお「形而上学の根底」として形而上学の方からその根底として見られていたのに対して、その最早形而上学的乃至哲学的ではない根底が、形而上学乃至哲

学への繋がりを離れて、それ自身に於てすなわちその自性に於て経験されて来るのが「哲学からの退歩」である。Vgl. Heidegger, Identität und Differenz, S. 45—S. 48.

(46) 転入 (die Einkehr)。einkehren とは普通には「立ち寄る」ということであり、in sich einkehren とは「自己自身に立ち帰って自己省察をなす」ということであるが、ここでは、前へ前へと進む自己喪失的な思考の行き方を転じて吾々人間がそこに既に立て続けに居るところの境域の内へ——いわば自己の脚下へ——入って、その脚下の境域をつまり自己の所在を明らめること、を意味している。

(47) それらの仕方で住まっている (auf ihre Weise verweilen)。諸々の物がそれぞれ「本物になる」(dingen) という仕方でそれぞれの自性に住しているということ。

(48) 回想〈すなわち思いの集中〉(Gedächtnis)。Gedächtnis はここではただ「回想」とか「記憶」ということではなく、思惟が元来それに所属している「元初」(Anfang) へ「思いを回すことの集中」(Versammlung des Andenkens) を意味している。かかる意味での Gedächtnis は Gedanc, Dank. Andacht, Gemüt との聯関の内で言われている。Vgl Heidegger, Was heißt Denken? S. 92—S. 95, S. 157—S. 159.

(49) 哲学を初めてそれ自身として哲学の自性に只管に委ね渡すという可能性 (die Möglichkeit, die Philosophie erst ihrem Eigenen eigens zu übereignen)。ここで言われている Eigenes, eigens, übereignen はすべて既述の Ereignis の内に属し、Ereignis の内でのみ起こることである。要するに、哲学が人間の意志に拘束されているその有り方から哲学自身へ帰り、その本源的元初から自在となる可能性と言えるであろう。

(50) 「事柄それ自身へ」(„zu den Sachen selbst“)。一切の空虚な構成に反対して、見かけだけ証明された諸概念を受取ることとに反対して、幾代もの間「問題」として威を振っている諸々の偽問に反対して、「事柄それ自身へ」。フッサールに依って標榜された現象学の格率。

(51) 暗示する (andeuten)。すなわち、「それ自身を示すとともに拒むこと」(sich zeigen und entziehen) である。Vgl. Wegmarken, Vorbemerkung.

(52) 外見上はそうではないように見えるにも拘らず (trotz des gegenteiligen Anscheins)。外見上はその反対〈すなわち絶対的要求とは反対〉であるようにも拘らず。例えば「同一哲学」の時期に於けるシェリングが「知的直観」(intellektuelle od. intellektuale Anschauung) に於て脱自的に、一挙に「絶対者」を知ると称したのに反対して、ヘーゲルの「弁

証法的媒介」(die dialektische Vermittlung) は、「有限性」を本質性格とする「反省作用」を、思惟の動きの内に取り入れてその本質的契機の一つとした。恐らく「弁証法的媒介」のそういう側面に着目して、ハイデッガーは「弁証法的媒介を呼び要める要求は、外見上はそうではない〈すなわち、絶対的要求とは反対である〉ように見えるにも拘らず……」と言うのであろう。

(53) 媒介不可能なものを創始的に与えるとともに最終的に根拠づける直観 (die originär gebende, letztbegründende Anschauung des Nichtvermittelbaren)。 フッサールは「〈対象を〉創始的に与える直観は如何なる直観でも、認識の正当性の源泉である」(daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei,) と書いている。(Husserl, Ideen, I. Buch § 24, S. 52, Husserliana Bd. III.)。「創始的に与える」とは、例えば他人の身体が、知覚作用のうちで端的に知覚される、つまり「創始的所与性に来る」、という如き場合に於ける対象を与える与え方である。所謂「本質直観」(Wesenserschauung) は「〈対象を〉創始的に与える作用の一つ」である。それに対して、例えば、「感情移入」(Einfühlung) に於ける「他人の諸体験」は、「創始的に与える直観」ではなく、他人の身体的諸表出に基づいていると言われている。

(54) 媒介も直接無媒介なものも依然として同じ仕方で、間に立って仲介するということへ関係づけられているのではないか。媒介 (die Vermittlung) とは一般に、一つのものと他のものとの中間 (Mitte) に立って両者を綜合すること。直接無媒介なもの (das Unmittelbare) とは、端的に或いは未だ或いは最早媒介され得ないものであるが、そういうものが das Unmittelbare として規定されることは既に、「間に立って仲介する」(das Mitteln) ということから且つそのことに向って、そういうものが規定されているということを、示している。それ故、媒介も直接無媒介なものも依然として同じ仕方で、「間に立って仲介する」ということへ関係づけられているのではないか、と言われるのである。

解説

辻村公一

ここに訳載された論文「思惟のこととすべき事柄を定めることへの問に寄せて」（Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens）は、本講座「禅」の監修者鈴木大拙、編輯者西谷啓治両先生の招請に応じて、ハイデッガー教授に依って一九六六年の夏に書かれ同年九月に特別寄稿として送られて来たものである。ドイツでは未だ上梓されておらず、最近刊行された同教授の論文集『道標』（Wegmarken, 1967）にも収載されていない。併し、『道標』の「前記」を見るならば、それとこの論文との本質的聯関が明らかになる。

『道標』は、ハイデッガーが彼自身の「思惟の道」（Denkweg）に決定的に踏み出した最初の著作たる『有と時』（Sein und Zeit, 1927）へ自ら思いを回しつつ（Andenken）、それ以後四十年の長きに亙って彼の思惟が切り開いて来た道、而も只管思惟して行くというその途中に於てのみその思惟に暗示されて来た道、そういう道について幾らかのことを、既刊の十三篇の短論文を発表の年代順に配列することを通して、標さんとするものである。その道については「恐らく、思惟のこととすべき事柄を定めることに至る道であろう」と記されている。その「前記」の終りの処では次のような問が提出されている、すなわち「それでは果して思惟もまた情報の歯車の如き駆動の内で野垂れ死ぬのか、それとも果して思惟それ自身にも覆蔵されているその由来に依る庇護の内へと下－降して行くことが思惟に定められているのか、それは依然として問に留まっている」と。この二者択一の形で迫って来る問、而も極端に技術化されつつある現代世界それ自身から起って来る問、その問が「思惟のこととすべき事柄を定めることへの問に寄せて」というこの論文を書かしめた根本の動機であると思われる。

そのような動機から書かれたこの論文が講座「禅」に寄稿されるに際して、序言とも言われるべき部分が書き加えられている（本文三二一頁－三二二頁）。その部分は、本論がタイプライター刷であるのに対して、ハイデッガー自身に依って手書きされている。手書きされたこの序言は紙一枚の短かいものであるが、重要であると思われる。それは、劈頭にこの論文を通貫する問が「吾々は問う、現代という世界時代の内に於て思惟のこととすべき事柄は一体何であるか、そしてまたその事柄は如何にして定められるかと」掲げられている点と、「翻転されたヨーロッパ的思惟を東アジア的『思惟』との実り多き対決的解明の内に齎すこと」という一種の「対決」（Auseinandersetzung）の意図もしくは希望が表明されている点から見て、重要であると思われる。その対決については、「その対決的解明は、人間的現有を極度に技術的に算－定し取扱うことに依る脅威、そういう脅

威に面しつつそこから人間の本質を救い出すという労苦に満ちた仕事に、助勢し得るかも知れない」と希望されている。

以上のことから差当って次の三つの点が取り出され得ると思われる。すなわち、ハイデッガーの洞察に従えば、

(i)「現代という世界時代」は「人間の本質」が脅威されている時代であり、その脅威は「人間的現有を極度に技術的に〈例えば、コンピューターを使って〉算―定し取扱うことに依る脅威」である。そういう脅威に曝された「人間の本質」すなわち「思惟」は、さきに引用された『道標』の「前記」中の二者択一の内に立たせられている。その二者択一は「思惟も情報の歯車の如き駆動(Informationsgetriebe)の内で野垂れ死ぬか」、或いは「思惟それ自身にも覆蔵されているその由来に依る庇護の内へと下―降して行くことが思惟に定められているか」という「問」である。脅威は勿論前者の可能性に存しているが、その脅威は、例えば核戦争に依って人類の絶滅少なくともその大量殺戮が起るかも知れないというような脅威ではなくして、「人間の本質」の変質・腐蝕・蒸発とでもいわれるべき脅威であり、従って人類が福祉社会の太平ムードの内に生き長らえていても生じて来る脅威である。それは、いわば人間が生きながら生殺しにされるという脅威である。そこには「哲学の終末」ということが告示されている。

(ii) そこから「そういう脅威に面しつつそこから人間の本質を救い出すという労苦」が人間に課せられて来る。然るに、人間の本質は「思惟」とされている。それ故、人間の本質の救出という課題は、「思惟それ自身にも覆蔵されている思惟の由来に依る庇護の内へと下―降して行くこと」(ein Unter-Gang in den Schutz durch seine ihm selbst verborgene Herkunft)として、その遂行が試みられる。併し、その「下―降」が果して「思惟に定められているか否か」は、遂行して見なければ解らないのである。併し、その「下―降」は、「思惟それ自身にも覆蔵されている思惟の由来」から出発して行く通常の思惟ではなくして、そういう通常の思惟――すなわちここではヨーロッパ的思惟乃至哲学的思惟――を翻転して、それ自身にも覆蔵されているその由来の内へ下―降し歩み戻りすなわち「退歩」に於て思惟自身の「覆蔵された由来」を「明け開け」(Lichtung)として経験して行く思惟である。それ故に、それは「翻転された思惟」と言われる。

(iii)「翻転されたヨーロッパ的思惟」――すなわちここではハイデッガーに現われて来た思惟――は、ヨーロッパ的―哲学的思惟の根源に帰って行くことに於てその思惟の根源を究明せんとする思惟である。それは、ヨーロッパ的思惟(すなわち、ヨーロッパ的人間の本質)のいわば己事究明の試みである。この己事究明の試みということは、「思惟のこととすべき事柄を定めることへの問に寄せて」というこの論攷の標題に現われている。併し、「……への問に寄せて」という慎重な言い廻しが既に示しており、更にまたこの論攷が問に始まり問に終ることが示すように、「思惟のこととすべき事柄を定めること」というヨーロッパ的思惟の己事究明の目標が果して十分に到達されたか否

かも「問」に留まっている。その故に、ヨーロッパ的世界とは別の世界に住む人間の「己事究明」すなわち禅——それはここでは「東アジア的『思惟』」と言われている——との「対決」が意図され、その「対決」の「実り多い」ことが希望されるのであると思われる。(ハイデッガーがここで禅と言わず「東アジア的『思惟』」と括弧を附して書いているのは、一つには彼自身の言うように「彼は禅を知らぬ」からであり、もう一つには禅をも含めて東アジアの思惟が果して思惟と言えるか否かも彼自身に十分明らかでないが故に括弧を附して仮に言えばという意味合いを示すためであると思われる。)

以上に取り出された三つの点がこの論攷の構成を規定していると思われる。すなわち、㈠この論攷の本論の前半部（三三二頁—三三三頁）の中心的主題は「哲学の終末」(Ende der Philosophie）ということであり、㈡その後半部（三三三頁—三三八頁）では「明け開け」(Lichtung) という事柄とそれに聯関した事態とが問題とされて来る。両方の中心的主題と前者から後者への推移とは、後に言及されるであろう。㈢その推移に於て「翻転されたヨーロッパ的思惟」——すなわち哲学的思惟とは「別の思惟」(ein anderes Denken) ——と「東アジア的『思惟』」との「対決的解明」(Auseinandersetzung) が、後から書き足された序言の中で控え目に提案されている。以下吾々はこの順序に従って、㈠と㈡との要点の解説をなした後、㈢に於て対決的解明への手掛りを幾らか示唆することを試みることにする。

一　哲学の終末について

この寄稿論文全体を通貫する問は、既述の如く、劈頭に掲げられている。すなわち「吾々は問う、現代という世界時代の内に於て思惟のこととすべき事柄は一体何であるか、そしてまたその事柄は一体如何にして定められるか」と。簡単に言い換れば、現代の世界の内で吾々は「何」を「如何に」思惟すべきか、という「問」である。

それに対して、ひとは直ちに次のように反論するであろう、すなわち、そういう問が一番重要であるのではない、現代の世界の内で一番重要なことは、何をなすべきかということである、マルクスも言ったではないか「哲学者達は世界をただ、さまざまに解釈してきたに過ぎない、世界を変革することが重要であろうのに」(『ドイツ・イデオロギー』フォイエルバッハについてのテーゼ、十一）と。すなわち、一番重要なことは、現代の世界を思弁的に色々と解釈することではなくして、核戦争の危険を含んでいる現代の世界を実践的に変革することであると。併し、現代の世界を変革することを志向する革命的実践が依然として従来の世界観とか世界像に、つまり従来の世界解釈に暗黙の裡に規定されているとしたら、どうであろうか。恐らくその場合には、志向されている現代世界の変革 (Veränderung) は、その志向に反して、現代世界とは別な世界 (andere Welt) を開くことには至らずして、却って現代世界を底から統べている或る威力

に引き拉われてしまうであろう。もしそうであるならば、その威力を見て取りその長き由来を思惟することが一層重要なことになるであろう。そうであるならば、劈頭の問は、何をなすべきかという問に取って替わられることは出来ないであろう。

併し乍ら、その問は、従来の思惟がことととして来た事柄が最早その思惟に依っては思惟され得なくなったことと一に於て、従来の思惟の内では熟思されず看過されて来た事柄が現代の世界の内に——而もその世界の根本に関わる事柄として——現われて来ていることを、示している。その問が示すこのような事態が、この論攷の中では「哲学の終末」と言われている。それは、現代の世界の内では哲学は単に消滅しつつあるとかサイバネティックスに依って取って替わられつつあるとかいうようなことではなく、そういうこともそれの特徴的な現われであるところの一層根底的な出来事である。すなわち「哲学の終末」とは、哲学的思惟がその「完成」(Vollenden)に於て最早哲学的思惟ではなくなることである。併し、一層具体的に言って、それは如何なることであろうか。

有るものが有りそして如何に有るかということ、それはプラトンやアリストテレスにとっては驚くべきこととして出会われた。その「驚き」から始まった哲学にとって、その思惟を導く問は「有るものとは何で有るか」(τί τὸ ὄν;)という問である。その問は、「有るもの」(ὄν. Seiendes)を、それを有るものとして規定している「有るものの有」(οὐσία. Seiendheit. Sein des Seienden)に向って問う。然るに、「有るもの」とは元来目前に「現前するもの」(παρόν. Anwesendes)であるが故に、哲学的思惟の主導的問は、「現前するものの現前性」(παρουσία. Anwesenheit des Anwesenden)への問である。

「現前するものの現前性」は古来さまざまに規定されて来た。それは、例えば、プラトンに於ては「イデア」として見られ、アリストテレスに於ては「エネルゲイア」として解釈された。人間が一切の現前するものの主体という位置に立った近世ヨーロッパの世界の内では、一切の現前するものは、主体に依って且つ主体に対して立てられるという仕方で「現前し―返されたもの」(Re-präsentiertes)であり、すなわち客体乃至対象である。そこでは「現前するものの現前性」は一般に、「対象の対象性」(Gegenständlichkeit der Gegenstände)とか「客体の客体性」(Objektivität der Objekte)という形態にある。そこには、現前するものに対する主体的人間の技術的支配ということが既に現われている。併し、その技術的支配が更に貫徹された現代の世界の内では、「現前するものの現前性は客体性とか対象性という意味さえをも失って」しまい、「現前するもの」は、現代の人間にとっては「その都度その都度用に立てられ得るもの」(das je und je Bestellbare)として現前し、最早対象ではなく「用象」(Bestand)になってしまっている。すなわち「現前するものの現前性」は、用に立てられ得ることという意味での「用立可能性」(Bestellbarkeit)となってしまっている。そしてハイデッガーは「現前するものの用立可能性ということを以って、現前性の変転の内に於ける最終的可能性が達成され

たと言い、そのことに「哲学の終末それ自身が存する」と言う。併し、一体如何にしてそのようなことが言われ得るのであろうか。

そのことを明らかにするためには、先ず「用に立てる」（Bestellen）ということが、ハイデッガーの挙げている実例の一つに即して説明されねばならないであろう。彼は次の如くに書いている、すなわち「森番、彼は森の中で伐り出された材木を測り、見掛けたところ彼の祖父と同じように同じ森の道を歩んでいるが、彼は今日では、彼がそのことを知っているといないとに拘らず、木材利用産業に依って用に立てられている。彼は、セルローズが用に立てられ得るということの内へと、用に立てられており、セルローズはそれ自身また紙の需要に依って是非とも必要とされており、紙は新聞や絵入り雑誌に用立てられている。更にまた新聞や絵入り雑誌は、印刷されたものを鵜呑みにすることに向って、世論を掻き立て、それは、一定の用に立つべく註文された世論喚起のために用に立てられ得るようになるためである」（Vorträge und Aufsätze, S. 25―26.）と。

この例からも明らかなように、森番も森も樹木もセルローズも紙も新聞や雑誌も世論もすべて「用に立てられたもの」として現前している。すなわちそれらの「現前するものの現前性」は「用立可能性」である。然も、「用に立てること」（Bestellung）は「用に立てることに属するこのように相互に噛み合った諸系列から成る境域」（op. cit., S. 23.）を成している。その境域の内では如何なるものも独立自存的に有るのではなく、人間もまた最早主体として有るのではなく、「用に立てられたもの」として現前する。そうであるならば、「用立可能性」という「現前するものの現前性」はもはや、如何なる「現前するもの」にも基づけられず、如何なる「現前するもの」からも、その「現前性」に適わしい仕方では――すなわち「現前性として」は――思惟され得ない。例えば、「用立可能性」は、主体としての人間のなす働き――すなわち「用に立てる」という働き――に基づけられ得ない。何故ならば、「現前性」が「用立可能性」になっているところでは、人間自身も主体性を失って「用に立てられたもの」としてのみ有るからである。個人としての人間ではなく「産業社会」としての人間を基礎として――すなわち主体として――そこから「用立可能性」とか「用に立てるということ」を思惟せんとしても、産業社会が産業社会として成立し得るのは、「用立可能性」とか「用に立てるということ」に基づいているが故に、そういう企ては本末顚倒であり、「用立可能性」をそれに適わしい仕方で思惟することにはならない。要するに、現代の世界の内では「現前するものの現前性」は「用立可能性」となっているが、その「用立可能性」は如何なる「現前するもの」を根拠としてもそこからは――すなわち「現前するものの現前性」としては――もはや適わしい仕方では思惟され得ない。

それでは何故に、このことが「哲学の終末」であるのか。さきに言及された如く、そしてまた長年に亙ってギリシア以来現代に至るまでの西洋の全哲学を検討した結論として、ハイデッ

ガーは次のように言う、すなわち「哲学がその開始以来ずっと従って来たところの指図」とは「現前するものの現前性を、その現前性が思惟を呼び要める仕方に従って、思惟するということであるが、その際現前性それ自身は現前性としては熟思されないということである」(本文三二九頁、傍点筆者)と。然るに、現代の世界の内では「現前するものの現前性」は「用立可能性」である。現代の哲学は「用立可能性」を、その「用立可能性」が思惟を呼び要める仕方に従って――すなわちその「用立可能性」の呼び要め(Anspruch)に思惟が聴き従い呼応する(Entsprechen)という仕方で――思惟しなければならない。然るに、そういう仕方での哲学的思惟の遂行は、その思惟に依って思惟されるべき「用立可能性」が、「現前するもの」を根拠とした「現前するものの現前性」としてはもはや思惟され得ずして、「現前性それ自身として」思惟されねばならないが故に、上記の哲学的思惟の指図に従って、まさに哲学的思惟であることに於てもはや哲学的思惟であることを止めざるを得ない。かくして、現代の世界に於ける哲学は、哲学的思惟の完遂・完成に於て「哲学の終末」の内に入らざるを得ないのである。(かくの如き仕方での「哲学の終末」ということが、別の言葉――すなわち一九六二年の「時と有」の序言中の言葉――でいえば、「有るものから有を根拠づけることへの顧慮なしに有を思惟する試み」を必要として来るのである。)

それでは、現代の世界に於ける「現前性」たる「用立可能性」は、一体何処から思惟されるのか。それは差当って、「用に立てる」(Bestellen)ということから思惟される他はない。併しその場合、「用に立てる」ということの根底にそのことの基体的主体(subiectum. Subjekt)としてもはや如何なる「有るもの＝現前するもの」も立てられてはならない。「用に立てる」ということは、勿論人間なしにはあり得ず人間を必要とするが、人間だけからその働きとして出て来るのではない。それ故、「用に立てる」ということは、主体としての人間に依っては――たとえその人間が産業社会や階級や民族や国家や人類共同体として理解されようとも――左右され得ざる「徴発的に立てるということの威力」(die Macht des herausfordernden Stellens)の内に属している。その威力は「現代技術の固有性格を規定しているが、併し乍ら、その威力それ自身をなお技術的に表象せんとする一切の試みからは、離れ去っている。」サイバネティックスは、この威力をなお制御してその中で人間的に住むことを――例えば、ウィーナーの所謂「人間を人間的に使うこと」を――計画せんとする技術的理論であるが、それ自身この威力に依って制御されていることに気づかない。

この「徴発的に立てるということの威力」に依って制御されたその支配圏域の内では、人間をも含めて一切の物は、各々の自性を奪い去られて、「用に立てるということ」の既述の如き「相互に嚙み合された諸系列から成る境域」の内へと否応なしに立てられざるを得ない。このような諸境域の全体が、技術の本質に依って支配された現代世界である。そこでは、例えば、現代の養鶏技術に依って強制収容所に入れられた鶏はもはやコ

ケコッコーと鳴かず、ダムに堰止められて電力資源として用立てられた河はもはや蕩々と流れない。それは、万物がその自然本然の有り方を開発の名の下で殺戮されて行く世界である。かくして「哲学の終末」は、哲学だけの終末に留まらず、それ自身を現代の殺風景にして殺人的な技術的世界として現出する。併し、この「哲学の終末」の内には、哲学的思惟が「別の思惟」へ翻転せざるを得ないという必然性（Notwendigkeit）が――すなわち、「窮地に於ける転換」（Wendung in der Not）が――蔵されている。その「翻転」は如何にして遂行されるのであろうか。

二　明け開けについて

前節の終りに言及された「徴発的に立てるということの威力」は、地震や颱風というような自然の威力では勿論ない。それはまた、人間に内在せる所謂精神的エネルギーだとか衝動的な力でもない。それは現代の世界の内にあってそれを統べている歴史的威力であり、人間に呼び掛け人間を呼び要めの内に取り入れている（in Anspruch nehmen）威力である。すなわち、それは人間を「必要とする」（brauchen）。この威力が人間を「必要とする」ということの内には、「現前性が人間へ関わる彼の関聯」（Bezug）が現われている。それは、「現前性」すなわち「用立可能性」が人間の本質としての「思惟」を「呼び要め」（Anspruch）、その呼び要めに「思惟」が「呼応する」（Entsprechen）という「関聯」である。それ故、「用立可能性」という「現前性」を「徴発的に立てるということの威力」から思惟することは、今言われた「関聯」への目撃の内で（im Blick auf）「現前性」を「現前性として」思惟することになる。

この「関聯」は或る一つの「境域」（Bereich）の内に属している。その「境域」とは、上記の「呼び要め」―「呼応」という「関聯」をそれ固有の筋道（Zug）としているところの「境域」である。それ故、その内で「現前性」が「現前性」として「思惟」に呼び要めるという仕方で現前するところの「彼の関聯」へ眼差しを向けその「関聯」を目撃することは、この「境域」の内へ思惟し入ることである。その思惟は、何らかの「現前するもの」を根拠としてそこから「現前するものの現前性」を規定する「哲学的思惟」ではもはやなくして、そこから且つその内で「現前性」が「現前性として」定められているところの「境域」すなわち「別の元初」へ「思いを回えすこと」として「別の思惟」（ein anderes Denken）である。その「境域」が「明け開け」（Lichtung）と言われるのであり、「明け開け」は「別の思惟のこととすべき際立った事柄」である。以上の如くにして、現代の世界の内に於ける「現前性」たる「用立可能性」をそれに適わしい仕方で究明しようとすれば、そこに於てその究明がなされ得るようになるところの境域として「明け開け」が思惟されざるを得なくなる。

それでは「明け開け」とは一体如何なる事柄であろうか。それについてハイデッガーがこの寄稿論文の中で言っていること

は、次の七つの主要点に纏められるであろう。すなわち、

(i) まず最初に「明け開け」(Lichtung) は「光」(das Licht) から区別される。プラトンの哲学に於て「現前性」は「イデア」とされ、「イデア」を見えしめるものは「光」に喩えられている。その「光」は、眼に喩えられた吾々の「思惟」と「イデア」とを関聯せしめるとともに、「光源」として太陽に喩えられた「善」——それは「現前性の彼方」(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) であるが——と「イデア」とを結びつけ「イデア」として現前せしめるものである。併し、そこで比喩的に「光」と言われたものが「現前することとの自性」(das Eigene) に存する何ものであるか」は明らかにされていない。それに対して、この「光」に喩えられたものをハイデッガーは「明け開け」として明らかにし、「明け開け」を「森の中の空地」を例として説明しようとする。併し、「明け開け」が「或る現前するものでもなければ、現前性のもつ性質でもない」以上は、「森の中の空地」も「明け開け」の比喩もしくは Sinnbild に過ぎないと考えられるかも知れない。併し、それを比喩として見るのは、「森の中の空地」の内に立って直下にその「空地」を見る見方ではない。後者の見方に於ては「森の中の空地」は直ちに「明け開け」であり、少なくともその一例である。彼はこの例に於て「通過可能」(durchgehbar) という点に注目している。

(ii) 第二の主要点は、「明け開け」と「現前性」との関聯に関しており、それについては次の如くに言われている。すなわち「現前性」の方から言えば、「現前するものの現前性は現前性として、明け開けという意味での開け (das Lichte) へ依附され (angewiesen) ている」と。そのことを「明け開け」の方から言えば、「明け開け」は「現前するものが現前し住まるための自由な開け (das Freie) を授けること (Gewährnis)」であると。さきに「森の中の空地」に於て注目された「通過可能」な箇処ということは、今の場合は「開け」とか「自由な開け」と言われている。その「自由な開け」が開かれた処で初めて、「現前性」は、「現前するもの」に専ら固着され縛着されて見られた「現前するものの現前性」という現前の仕方から自由にされ「現前性として」現前するのである。そのことは勿論、「現前性」が「現前するもの」から抽象的思惟の内で切り離されて現前性として思惟されるということではない。そのように考えられるならば、「現前性」は現前性という単なる抽象的観念に曲解されてしまう。そうではなくして、「現前性としての現前性」とは、「現前するものの現前性」に対して人間の側から加えられているさまざまな主観的規定性を破って物が端的に現前することを、その現前することの現場で、現前するがままに受け取ることである。そういう現前の場すなわち現場がここでは「開け」とか「自由な開け」と言われているのであり、従って「明け開け」は「現前するものが現前し住まるための自由な開けを授けること」とか「明け開けは現前性を現前性として開け渡す (freigeben. すなわち自由な開けの内へと露現する)」と言われるのである。(幾らかこのことに近い転換を示すために禅者の語を引けば、長水、琅琊ノ覚和尚ニ問ウ「如何カ是レ

清浄本然タリ、云何忽生山河大地」ト。覚声ヲ励シテ云ク「清浄本然タリ云何忽生山河大地」ト。）併しハイデッガーでは「明け開けが現前性を授けるということそしてまた如何に授けるかということ、このことを熟思することは、思惟のこととすべき事柄を定めることへの問に属する」（傍点筆者）とされている。

（iii） 第三に「明け開け」と「空間」及び「時間」との関聯については次の如くに言われている。すなわち、「明け開け」は「別の思惟」のこととすべき「際立った事柄」であり、「空間」及び「時間」はこの事柄に独自な「事態」（Sachverhalte）である。ここで言われている「空間」と「時間」とは、自然科学や精神科学の内にそれらの基礎概念として取り入れられている空間や時間では勿論なく、更にまた哲学の内で（例えば、アリストテレス以来カント、ヘーゲル更にはベルグソン、フッサールに至るまで）問題にされて来た空間や時間でもない。それは、科学や哲学の成立以前のところで既に開けている「空間」及び「時間」であり、その故に科学や哲学の内にも取り入れられるのである。それは、そもそも「空間が有る」「時間が有るというところで目撃されたそれであり、「明け開け」とともに、いわば天地開闢とともに開けて来る「空間」及び「時間」である。併し、そういう「空間」と「時間」とについては本来は「有る」とは言えない。（なぜならば、もしそう言えば、「空間」も「時間」も「有るもの」になってしまうからである。）併し、それらは「無い」のでもない。それ故、「空間は空開する」（Der Raum räumt.）「時間は時開する」「（Die Zeit zeitet.）と言わざるを得ず、それは単に言い廻し方の問題ではなくして、事態がそうなっているのである。それ故、「空間は空開する」「時間は時開する」ことの内には「明け開けが働いている（Spielen）」。すなわち、空開する「空間」と時開する「時間」とは、両方の内に働いている「明け開け」の「働き」に依って「時間―活働―空間」（Zeit—Spiel—Raum）として統一され、この「時間―活働―空間」が「世界」（Welt）である。「世界」は「時間―活働―空間」として「世開する」（welten）。「世界は世開する」ことの内には「恐らく明け開けが統べている（walten）であろう」とハイデッガーは書いている。併し、「空間」及び「時間」と「それらの謎の如き統一〈すなわち世界〉」と「明け開け」との関聯は、なお問として残されている（本文三四五頁参照）。

（iv） 第四の主要点は、「明け開け」と「人間の現有」（Dasein des Menschen）との関聯に関する。それは次の如くに言われている、すなわち「現有は、現前性としての現前性のための明け開けであると同時に、明け開けこそ初めて現有でありすなわち現有を現有として授けるという点では、現有は決して明け開けではない」と。（傍点筆者）

「現有」とは、ハイデッガーの用語法では、人間に独自な有であり、人間以外の有るものについては言われ得ない。人間に独自な有とは、彼が有ることに於て、たとい極めて漠然たる仕方にせよ、有るということに関心し、有ることを理解しつつ有ると

いうことである。有ることを理解しつつ有るということの内には、人間自身の有のみならず人間以外の有るものの有も理解されて有る。すなわち人間が「現に―有る」というその「現」(Da)は、「有るもの」としての人間をも含めて一切の「有るもの」を超越しつつ「有るもの」を「有るもの」として規定している「有」が「其処」(Da)に於て「有として」開示されているところとしての「現」である。然るに「有」は「現前性」である。それ故、人間の現(に)有(るということ)は、「其処」に於て「現前性が現前性として」現前するところの「現」すなわち「明け開け」である。引用句の前半はこのことを言っている。

　然るに、「現―有」(Da-sein)とは、今語られた如く、「其処」に於て「有が有として」現前するところの「現」に有ることとして、「有の現」(Da des Seins)である。(Da-sein から Da des Seins へという Dasein のこの移り行きの内には、ハイデッガーの謂う「転回」(Kehre)が「性起」しているのであるが、今はそれには言及しない)。「有の現」は「明け開け」である。それ故、「明け開けこそ初めて現有であり現有を現有として授ける」と言われるのである。すなわち「明け開け(＝有の現)」から「現有」は「現有として」有るのであって、『有と時』に於て試みられたような仕方で、すなわち「現有」という「有るもの」つまり「人間」から出発してその「有」の解釈学的分析という仕方では、「明け開け」は十分に思惟され得ないのである。その意味に於て「現有は決して明け開けではない」と言われるのである。「明け開け」を「世界は世開する」ことの根源と解すれば、人間の現有から世界を思惟すること(すなわち『有と時』に於ける現有の実存論的分析論)は、「世界は世開する」ことの根源から「現有」としての人間を思惟することへ「翻転」されるのである。

　そのような「明け開け」は、極めて慎重に抑制された仕方で「明け開けという名前で初めて(且つ辛うじて)告示された境域」と言われている。その「境域」は、「その内に吾々人間が立て続けに逗留している境域」であるとともに「その内に諸々の物もそれらの仕方で住まっている境域」である。すなわち「明け開け」は、吾々人間が――そのことに気づくと否とに拘わらず――本来そこに立て続けに居る処にして、そこで諸々の物(Dinge)が物になる(dingen)すなわち各々の自体相に住している処である。

　(v)そういう「明け開け」という「境域の内へ転入すること(Einkehr)」が「哲学からの退歩」(Schritt zurück aus der Philosophie)である。それはさきに「別の思惟」と言われたことと同じである。それは、吾々人間がもともとそこに居るところの境域の内へ「自覚的に」(eigens)転入することであるが故に、その「転入」は人間が自己自身の本来の所在(ありか)に帰ることであり「帰家」(Heimkehr)である。それ故、かかる転入にして帰家としての「哲学からの退歩」は、「退歩就己」という意味をもっている。然も、その「退歩」は同時に、諸物にそれらの自体相に於て出会う(begegnen)境域――それは別の論攷の中では「会域」(Gegnet)と称せられている――の内へ帰

ることである。従ってまた、「哲学からの退歩」は、哲学の単なる放棄ではなくして、そこに於て哲学も「哲学の自性」（das Eigene der Philosophie）へ帰され、そのことに於て「一層元初的＝本源的な存続」に到達した「哲学」との「別な対話」が可能にされるところの「境域」、そういう「境域」の内にまで帰り来ることである。

（vi） 第六番目の主要点は、「明け開け」が究極の境域とされているのではなくして、「更にその上、明け開けがそれ自身それに所属しているところの境域」（vollends…Bereich, dem die Lichtung ihrerseits zugehört.）が暗示されているということである。この『境域』については、この寄稿論文の中では殆ど何ごとも語られてはおらず、ただ次の如くに問われるに留まっている、すなわち「現前性を現前性として開け渡す明け開け、そういう明け開けの内では一体何が開けるのか」（Was lichtet sich in der die Anwesenheit als solche freigebenden Lichtung?）（本文三三四頁）と。この問の中の「何が」は、いわば「明け開け」以上の、或いは寧ろ以前の、「世界が世開する」以前の『境域』を指し示していると思われる。

その『境域』に関してはハイデッガーの別の諸論攷（例えば、Vom Wesen der Wahrheit, S. 19 ff. ALETHEIA, In: Vorträge und Aufsätze, S. 270）を引合いに出して説明しなければならない。（その場合、彼の従前の諸論攷の中で言われていたことがこの寄稿論文の中で言われていないということ、そのことが何を意味するかは、ここでは留保される。）そこでは、「明け開け」（Lichtung）は本質的に「覆蔵」（Verbergung. Verborgenheit）と繋がって思惟されている。例えば、「明け開け」は「露現」（Entbergung）であり「不覆蔵性」（ἀ-λήθεια. Unverborgenheit）であり、その意味での「真性」（Wahrheit）である。併し、「露現」と「覆蔵」とは、「露現にして覆蔵」（Entbergung und Verbergung）として「一にして同一」（Eines und das Selbe）である（Vorträge und Aufsätze, S. 270）。「一にして同一」とは、ハイデッガーの場合には、両方が全くの無差別に帰するということではなく、両方が区別されつつ合一し、「同一なるもの」（das Selbe）の内で相属する（Zusammengehören）ということである。その場合、両方がいわば同格的に相属するのではなく、「明け開け」すなわち「不覆蔵性」（ἀ-λήθεια. Un-verborgenheit）としての「真性」（Wahrheit）よりも、「覆蔵性」（λήθη, Verborgenheit）としての「非-真性」（Un-wahrheit）の方が「先に現前する」（vorwesen）。（この「先に現前する」とは、非現前するとしか解せられないと思う。）すなわち「覆蔵性」としての「非-真性」が、「真性の〈現前する〉本質」より先に非現前している「真性の非-本質」（Un-wesen der Wahrheit）であり、「真性」はかかる「覆蔵性」の内でその覆蔵性の「剝奪」（α-privativum）として露現する。「非-真性」とか「真性の非-本質」と言われた場合の「非-」（Un-）は、「有の真性の未だなお経験されざる境域」（der noch nicht erfahrene Bereich der Wahrheit des Seins）の内へと暗示していると、ハイデッガーは書いている（Von

Wesen der Wahrheit, S. 20)。要するに、この寄稿論文の中で「明け開けがそれ自身それに所属しているところの境域」と言われ「明け開けの内では一体何が開けるのか」と問われているのは、彼の従前の論致に従えば、この「非-」の指し示している『境域』であり、それはハイデッガーに依って「密旨」(Geheimnis) とされていた。

(vii) 最後に、今言われたことと聯関して「思惟のこととすべき事柄の有限性」と「思惟の有限性」とが言われている。「思惟のこととすべき事柄」とはここでは「明け開け」である。然るに既に言われた如く、「明け開け」も究極的な境域ではなくして、「覆蔵」と一に合わされつつ「非-」の指し示す『境域』にその「終末」(Ende) をもつと同時に、その「終末」はそこから「明け開け」が本源的に初まるところの「元初」(Anfang) でもあろう。すなわち「明け開け」は、「明け開け」に非ざる処から初まり終るのみならず、それ自身「明け開け」に非ざる処に向って明け開かれている。これが恐らく「明け開け」の「有限性」すなわち「思惟のこととすべき事柄の有限性」ということであろう。従って、そのように有限的な「事柄」たる「明け開け」を、それに「調べを合せ」つつ思惟することも「有限的」にあらざるを得ない。それが「思惟の有限性」ということである。そういう「思惟の有限性」は、いわば思惟の問―答的事態に現われている。すなわちそれは、「思惟のこととすべき事柄」が要求する「思惟の仕方」に関して、「思惟のこととすべき事柄への問のみが、答を準備し得る」と言われた上で、「思惟のこの問への答がまたしてもただ或る別の問に他ならない」という事態である。思惟のこの問―答的事態が、「思惟のこととすべき事柄」たる「明け開け」が明け開けに非ざる処に向って明け開かれていることに、もとづいていることは明らかであろう。

以上に於て吾々はなし得る限り、ハイデッガーの思惟の歩みに従ってこの寄稿論文の要旨を解説して来たのであるが、そこから言えると思われることは要するに、技術の本質に依って益益激烈に支配されて行く現代の世界時代の内で「人間の本質」を救い出すことは、現代に簇出する諸問題を技術的に――例えば、ウィーナーのサイバネティックスとかその他現代流行の情報理論で――処理するだけでは全然不可能であり、人間をも含めて万物が各々の「自性」に――自体という有り方に――帰って現前する「境域」の内にまでまず第一に「思惟」が――すなわち「人間の本質」が――立ち帰り、そこから「別の思惟」として出直す他はないということである。単に哲学的であるに過ぎない思惟はもはやその任に堪えない。

三　対決的解明への手掛りについて

一九六四年に西谷先生がハイデッガーを訪ねられた折、彼は二、三の若い人達を交えて先生と対話されたとのことである。その際、『マルティン・ハイデッガーの思惟の道』という優れた入門書を書いたオットー・ペーゲラーがハイデッガーに、彼

は未だ「最後の言葉」を言っていないように思えるが、という意味のことを尋ねたのに対して、彼はそれは「そこに林檎の木が立っている」ということだと答えたと、伝えられている。そういうことならば、それは既に彼の著作『思惟とは何の謂いか』(Was heißt Denken? 1954, S. 16—18.) の中に書かれている。「そこに林檎の木が立っている」ということ、或いは「薔薇が咲いている」ということ (Vgl. Der Satz vom Grund. 1957, S. 72—73.)、そのことに於て恐らく彼は、見尽し得ぬもの、思惟し尽し得ぬものに出会っているのであろう。彼はまた廓庵『十牛図』の第九「返本還源」の頌の中の一節「水自茫茫花自紅」に深く感動したことがあった。これらのことから察知されるように、ハイデッガーは、禅的なものに全くの無眼子たる通常の大学哲学教授ではない。

それではハイデッガーの思惟――すなわち上来述べて来た「別の思惟」――と禅とは如何なる聯関の内に立っているのであろうか。筆者はここに於て薬山惟儼禅師――「一夜、山ニ登リテ経行スルニ、忽チ雲開イテ月見ユ、大イニ笑フコト一声スルニ、澧陽ノ東九十許里ニ応ズ」と言われた稀有の大禅匠――の次の話を想起せざるを得ない。すなわち「師、坐スル次イデ、僧有リテ問フ、兀兀地ニ〈ビリッともせずに〉什麼ヲカ思量スル。師曰ク、箇ノ不思量底ヲ思量ス。曰ク、不思量底、如何カ思量ス。師曰ク、非思量。」(『景徳伝燈録』巻第十四。国訳一切経、史伝部十四、三五七頁)。薬山の「非思量」とハイデッガーの「別の思惟」とは同か異か、異とすれば一体何処で如何に相違するのか。

ハイデッガーのこの講座「禅」に寄稿された論攷を一貫する問は、解り易く言い換えれば、現代の世界の内で吾々は「何」を「如何に」思惟すべきかという問であった。それ故、彼が薬山に登って、兀兀地に坐する惟儼禅師に相見したとすれば、「兀兀地ニ什麼ヲカ思量スル」と問うたかも知れず、「不思量底、如何カ思量ス」と追究したかも知れない。それに対して薬山惟儼は直下に「箇ノ不思量底ヲ思量ス」と答えたかも知れず、或いは、そう問う者は何者ぞと一撃に突き倒したかも知れない。更に「不思量底、如何カ思量ス」との追及に対しては「非思量」と、不思量底の思量を丸出しに突き出したかも知れず、「千聖モ亦識ラズ」(同書三五五頁参看)と応じたかも知れない。禅者の応答は一定の言句に固定された概念的規定と見做されてはならない。

併し、薬山惟儼でもなくハイデッガーでもなく、「非思量」と「別の思惟」との板挟みになって往生している筆者は、それ故、一方の答と他方の問とを成し得る限り穿鑿せざるを得ない。

薬山の答「箇ノ不思量底ヲ思量ス」も「非思量」も直截である。前者は「何を」に対する答であり後者は「如何に」に対する答であると解するのも、問者の相異なる問に応じた一応の区別に過ぎず、実は「一にして同一」である。「箇ノ不思量底」は薬山惟儼その人であり、「箇ノ不思量底が箇ノ不思量底ヲ思量ス」である。「非思量」にしても、それは何も思量しないとか思量に非ずなどということではない。「非思量」をそのよう

なことと知解する誤解に対しては、薬山は、それは単なる思量に過ぎずと斥けるであろう。「非思量」は「箇ノ不思量底ガ箇ノ不思量底ヲ思量ス」が端的に――「ガ」と「ヲ」とが打って一丸となって――突出したのである。すなわち薬山その人であり、非思量はその内にいわば一切の思量に拘わらざる一切の思量を蔵している。そしてそういうことの一切は、畢竟「兀兀地」に「坐スル」に帰するとともに「兀兀地」に「坐スル」の大用現前である。従ってまたここでは、「何を」という問も「如何に」という問も、問者にはなお十分に明らめられておらない彼の正体が直指されることに於て、両方の問が一に合する究極の落処に帰されている。

それに対して、ハイデッガーの「別の思惟」は、上掲の本文からも明らかであるように、直截ではなくして、哲学的思惟から一歩一歩一層深い境域を段階的に開示しつつ思惟の根源の内へ帰って行く。その場合の諸段階は次の如くに要約されるであろう。(i) 最初の出発点つまり科学や哲学の成立以前のところは、物がそこに有るということ――例えば「そこに林檎の木が立っている」ということ――である。(禅者にとってはそれは既に「祖師西来ノ意」であるかも知れない)。併し、物がそこに有ると言われる以上、物は「有るもの」とされてしまう。従って、物がそこに有るということは、(ii)「有るものがそこに有る」となる。その場合、科学が「有るもの」をそれぞれの領域に区分して研究するのに対して、哲学は「有るもの」を有らしめている根拠を、すなわち「有るものとしての有るものの有」を問う。然るにハイデッガーは、「有るもの」を「そこに有る」すなわち「現前する」という点に注目するが故に、「有るものの有」は「現前するものの現前性」として解釈される。(iii)「現前するものの現前性」は、既述の如く、古来形而上学としての哲学の内でさまざまに規定されて来たのであるが、それはいわば二つの側面をもっている。一つは、「現前するものの現前性」として、「現前するもの」への関聯の内で見られた「現前性」であり、他の一つは、「現前性としての現前性」であり、「現前することそれ自身」である。後者は哲学的＝形而上学的思惟の内では、自明として前提されるに留まり、殆どそれに適わしい仕方で思惟されることはなかった。例えば、プラトンの哲学では前者は「イデア」であり、後者はイデアが思惟に「見える」ということである。「現前性としての現前性」すなわち「現前することそれ自身」は、プラトンでは「光」に関係づけられていたが、ここでは「現」(Da) ということに、すなわち「明け開け」に差し向けられている。(iv) その「明け開け」は結局「時間―活働―空間」としての「世界」の根源であると思われるが、その「明け開け」も二面性をもっている。一つは、「明け開け」が「現前することそれ自身」の方に向けられた側面であり、その側面については「明け開け」は「現前することのための自由な開けを授ける」と言われる。他の一つは、「明け開け」が「不覆蔵性」として、それより「古い」すなわちそれ以前の「覆蔵性」と本質的に関聯し、畢竟「非‐真性」とか「真性の非‐本質」といわれた「非‐」の指し示す『境域』の

方に向って開かれている側面である。(v) この「非ー」の指し示す『境域』は「密旨」(Geheimnis) と言われ「未だ経験されざる境域」と言われるに留まり、それ以上はハイデッガーは黙する。それは、プラトンでは「現前性の彼方」であり「善」とされたのであるが、それを「善」と解することをハイデッガーは拒否する。（その拒否の理由は、彼の未発表の覚書の中に明瞭に述べられているが、ここでは控えられる。）要するに、この「非ー」の指し示す『境域』はXである。これは「思惟」の――たといそれが「別の思惟」に翻転されても――到達し得ない『境域』である。ハイデッガーはこのXを別の論攷の中では「思惟の前」(Vor das Denken) とか「それに直面しては思惟し得ざるもの」(Das Unvordenkliche) と言う。それは思惟の絶える処であるとともにそこから思惟が喚び出される処である。それは西田先生の謂う「自己成立のもとにして世界成立のもと」である。

以上の如く、思惟の根源の内へ帰って行くハイデッガーの「別の思惟」は、(i) から出立して (iv) のところまでは至っているが、(v) のところは究明されておらず、(iv) のところから (v) のところを「思惟の前」とか「それに直面しては思惟し得ざるもの」と言うに留まる。併し、(v) のところは、(iv) のところがそれに向って既に開かれているところであるが故に、(v) のところから彼の「別の思惟」は喚び出されているのである。併し、そのことを彼はよく承知している。例えば、彼は一九六七年に書かれた一文の中で次のように言っている、すなわち「思惟の道に出立する者は、一体何が〈思惟の道へ出立することを〉定めている事柄として彼を――いわば背後から彼を超えて――その事柄へと動かしているのか、その何について知ることが最も少ない」(Wegmarken, Vorbemerkung. 傍点筆者）と。この「何」は「思惟の前」にして「思惟する者を背後から思惟する者を超えて動かしているもの」である。併し、この「何」が、つまり (v) の『境域』Xが徹底的に○として――勿論○ならざる○として――究明されておらないがために、この論攷も、彼のその他の多くの重要な論攷が然る如く、「問」に初まり「問」に終るのである。いわば最後の一訣を残しているのである。

併し、「思惟」を「人間の本質」として「人間の本質の所在（ありか）」をも――「別の思惟」という仕方で――思惟せんとする以上、当然そうならざるを得ない。なぜならば、(v) の『境域』Xが○として究明されるためには、身心脱落とか人境倶奪に於て思惟も還滅しなければならないからである。併し、それは脱落身心とか人境倶不奪として蘇り、思惟は非思惟の思惟となる。薬山の「非思量」はその両方を一気に吐露している。要するに、「非思量」と「別の思惟」との相違の原点はそこにあると思われる。

そこに於て、(v)の○――勿論○ならざる○――は○の(i)に、すなわち、「そこに林檎の木が立っている」は、○中に林檎の木が立っていることになる。そこに林檎の木が立っていることは、○の自己表現である。古人はそれに著語して「庭樹ハ

知ラズ人去リ尽ス、春来ッテ還ッテ旧時ノ花ヲ発ク」と言う。(ii) に述べられた「有るものがそこに有る」と、(iii) に言及された「現前性としての現前性」と、(iv) に言われた「明け開け」とは、途中の諸段階であり、従ってそれらは「思惟」と聯関している。併し、「思惟」も○の○的自覚として丸ごと「非思量」に大転換されるとすれば、(iv)、(iii)、(ii) もそれに従って、○の内への還滅にして○の自覚的限定としての自己表現に転回されて来る。(これに近い出来事は、ハイデッガーに於て「性起」(Ereignis) とか「性起に於ける転回」(Kehre im Ereignis) と言われ、「渦動」を以って示されている。) すなわち、(iv) に言われた「明け開け」すなわち「世界」の根源はそれ自身既に○に向って開かれていたのであるが、それが○の自己表現に転回されるならば、「明け開け」は○の明け開けに転じ、従って「世界」は有・無を絶した空の世界として「世界する」。それは、例えば「世界ハ世界ニ非ズ、是レヲ世界ト名ヅク」(金剛般若波羅蜜経、如法受持分第十三) と言われた「非世界是名世界」であり、雲門の「世界恁麼ニ広闊タリ」(無門関十六) の「世界」である。(仏教に謂われた「世界」と西洋哲学及びハイデッガーの「別の思惟」に於て謂われた「世界」との意味の弁別は、ここでは留保される。) (iii) に言及された「現前性としての現前性」もしくは「現前することとそれ自身」は——而も「その内に未だ思惟されざるものをもっている」と言われた「現前性」は——空の世界に現前すること (有ること) として「真空妙有」に転ずるであろう。雪竇は、雲門の「体露金風」に頌して「一鏃空ニ遼ル。大野兮涼飆颯颯、長天兮疎雨濛濛」と言う。(ii) に触れられた「有るものがそこに有る」すなわち「現前するものの現前性」は、「そこ＝現」(Da) が空の現に転ずることに於て、「現前するもの」は歴歴と現前すると同時に夢の如くに見えて来る。「現前するもの」はそこではもはや「有るもの」という一辺に固定されなくなると同時に「空」でもなくなる。「一切有為ノ法〈一切の有るもの〉、夢幻泡影ノ如シ」(金剛般若波羅蜜経、応化非真分第三十二)。古人は庭前の花を指して言った「時ノ人此ノ一株ノ花ヲ見ルニ夢ノ如クニ相似タリ」と。この境界は、仏界に入るに留まらず、魔界に入って「無功用之境界」なりと言われる。

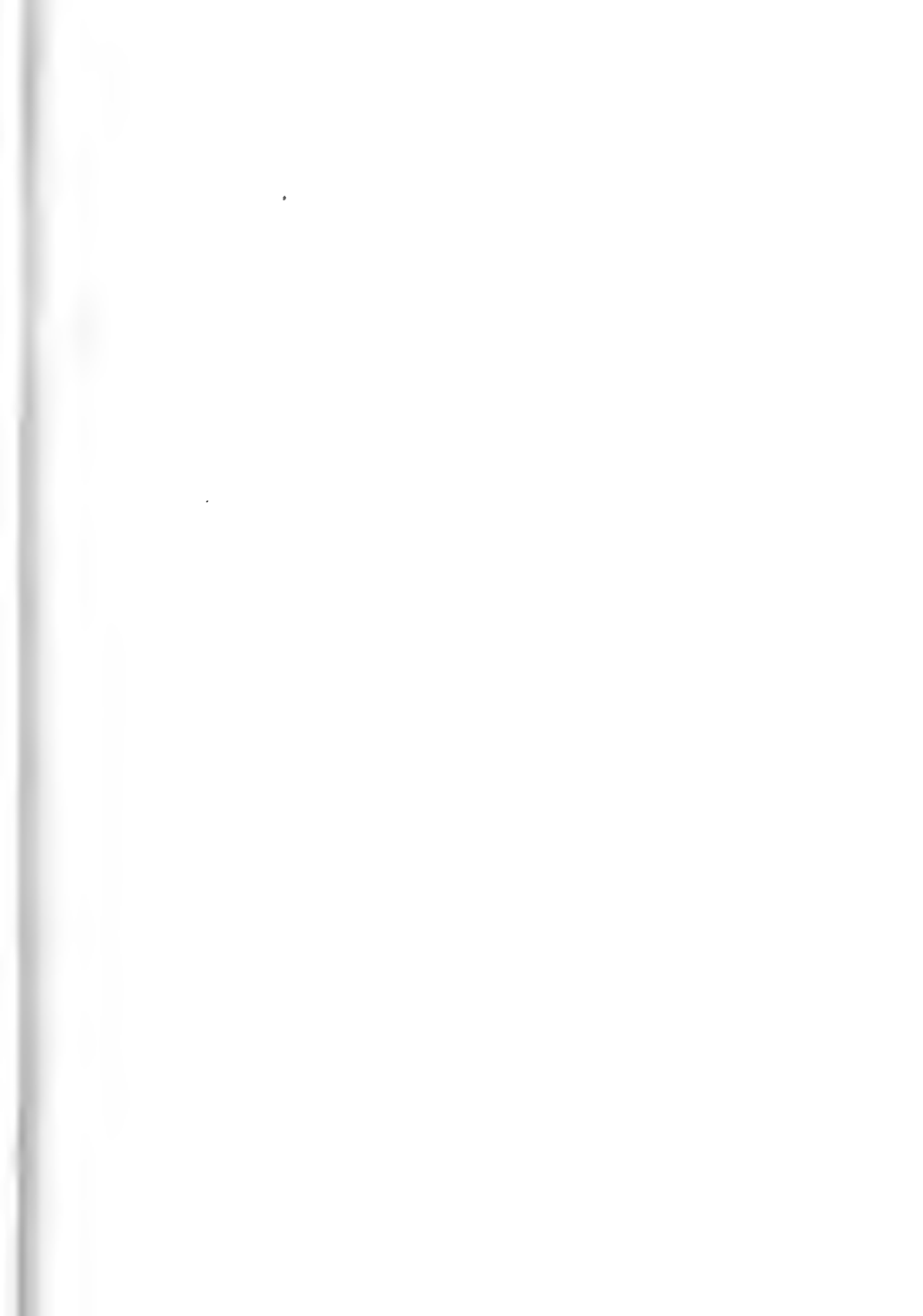
併し、この (ii) のところは、古来西洋では「有るもの」と「有るものの有」とを廻って科学や哲学の乱立したところであるのみならず、既述の如く、人間をも含めて一切の「有るもの」＝「現前するもの」が「用に立てられたもの」にされ「有るものの有」＝「現前するものの現前性」が「用立可能性」になってしまっている現代の世界である、すなわち、技術の本質である「徴発的に立てるということの威力」なる魔神的な威力が暴威を振って荒れ狂っている世界である。「世界即ち戦争」(ハイデッガーの謂う Welt＝Krieg) であり、そこから核使用の危険をも伴った色々な「戦争」が起り、所謂体制と反体制との「暴力闘争」が世界中に頻発し、「交通戦争」の戦死者が毎日数字で表示され、産業社会の「商戦」が人間をも含めて万物を「用に立てられ得るもの」として開発し「用に立てられたもの」と

して駆り立てて止まないということが起っている。そこでは、古人が血の汗を絞った由緒ある禅宗の道場ですら、技術の威力に駆使された産業社会の商戦のための新入社員を「用に立てる」ための訓練乃至偽訓練のために、時として「用に立てられ」ている。大学にしても同様である。要するに、吾々が日常住んでいるこの現代の極度に技術化された世界は人類の歴史に未だ曽つてなかった——併し、半神プロメトイスが人間のために神々から盗んだ火に胚胎している——大なる魔界である。プロメトイスの火は今では原子炉の火である。

そういう大魔界に入って「無功用之境界」を開き得るか。「用立可能性」に依って益々技術化されて行く現代の世界の内にあって、その世界を「最上無為の妙術」（道元『正法眼蔵』第一弁道話）は「妙用」の世界たらしめ得るか。コンピューターを指し水素爆弾を指しミサイルを指して時の人これを見るに夢の如くに相似たりと、言い得るか。言い得たりとしてもなお問は残る。言い得て後如何。

崔郎中、趙州ニ問フ「従上ノ諸聖還ツテ地獄ニ堕スヤ也タ無ヤ」。州云ク「驀上ニ落ツ」。

附言。ハイデッガーのこの寄稿論文の中には、なお見直されねばならない幾つかの点が残っている。例えば、「思惟の有限性」とかそれに関聯した「思惟」の「問—答」的事態がそれである。これらの事柄は、彼の「別の思惟」という道の上では全く正しい。併し、「思惟する者を背後から、思惟する者を超えて動か」し「別の思惟」の道に出立せしめている当のものが畢竟「空」にして「非思量」であるとすれば、そこから「思惟の有限性」もその「問—答」的事態も解釈し直され、又別の趣きを現わして来る筈である。後者に関しては、古尊宿の色々な問答——といっても無問答の問答——と本巻所載の上田閑照氏の論攷とを参照されたい。当面の問題聯関に適わしい「問答」の一例としては、「拈華微笑」に因んだ雲居山道膺禅師の次の如き問答が挙げられるであろう。すなわち荊南の節度使何某が雲居山に供を送って問うて曰く「世尊ニ密語有リ、迦葉不覆蔵ト。如何ナルカ是レ世尊ノ密語」。師召シテ曰ク「尚書」ト。其ノ人、応諾ス。師曰ク「会スルヤ」。〈尚書〉曰ク「不会」。師曰ク「汝若シ不会ナレバ、世尊ニ密語有リ。汝若シ会スレバ、迦葉不覆蔵」（傍点筆者『景徳伝燈録』巻第十七。道元『正法眼蔵』第五十一「密語」参照）。道膺の結句は甚だ的確であり老婆心切であるが、決して知解されてはならない。

なお、禅のみならず、従来の仏教は人間を仏と衆生という聯関の内で見ていた（例えば、白隠和尚『坐禅和讃』参照）。併し、現代世界の内では、さきにもちょっと触れられた如く、技術の本質の支配の下では人間は蒸発というもう一つの危険な局面に曝されている。大まかに言えば、禅の今後の有り方は、人間を仏と衆生と蒸発、いわば氷と水と蒸気という三つの可能性に於て考慮しなければならないであろう。

執筆者紹介（執筆順）

西谷啓治（にしたに・けいじ）　明治三十三年（一九〇〇）石川県に生まれる。大正十三年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都大学名誉教授、大谷大学教授。学士院会員。『根源的主体性の哲学』『神と絶対無』『ニヒリズム』（以上弘文堂）『宗教とは何か』（創文社）などの著書がある。英文雑誌“Eastern Buddhist”の編集をして世界の仏教研究者と研究の交流をはかっている。

玉城幸四郎（たまき・こうしろう）　大正四年（一九一五）熊本県に生まれる。昭和十五年東京大学文学部卒業。印度哲学、仏教学専攻。現在東京大学助教授。『永遠の世界観・華厳経』『初期の仏教・八宗綱要』（以上筑摩書房）『心把捉の展開』（山喜房仏書林）『近代インド思想の形成』（東大出版会）などの著書がある。

東専一郎（ひがし・せんいちろう）　大正四年（一九一五）愛媛県に生まれる。昭和十五年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都教育大学助教授。「キェルケゴールにおける信仰と倫理」「宗教的時間と同時性の問題」などの論文がある。

上田閑照（うえだ・しずてる）　大正十五年（一九二六）東京に生まれる。昭和二十四年京都大学文学部卒業。宗教哲学、教育人間学専攻。現在京都大学助教授。「マイスター・エックハルト研究」（独文論文）、A・シュヴァイツァー『カントの宗教哲学』（共訳、白水社）などの著訳書がある。

森本省念（もりもと・しょうねん）　明治二十二年（一八八九）大阪市に生まれる。大正四年京都大学文学部卒業。西田幾多郎門下の禅者として久松抱石と並び称される。居士として早く相国寺独山に参禅、つづいて大耕の室に入り、印可を得て大耕に嗣法。室号、孝慈室。孝をもって聞え、老母の身辺に仕えること多年、仏飯をもって母を養うを潔しとせずして居士身のまゝ、ほとんど寺男同然の修行生活のかたわら、二、三の大学に教鞭をとったこともある。のち妙心寺派の僧籍に入り、相国寺大耕の室を罷参ののち、母と共に戦禍を伊深正眼寺に避けたが、先師独山の師、天龍峨山の禅の淵源を探すべく、正眼寺逸外の室に請益もした。そののち独山下の師兄、梅谷香州の遺嘱によって、長岡禅塾の師家となり、京洛の禅界に徳をもって鳴る。

酒井得元（さかい・とくげん）　明治四十五年（一九一二）愛知県に生まれる。昭和十年駒沢大学卒業。現在駒沢大学仏教学部教授。駒沢大学禅会師家。故沢木興道の愛弟子の一人で、師の晩年その禅会の指導をひきつぐ。

秋月龍珉（あきづき・りょうみん）　大正十年（一九二一）宮崎県に生まれる。昭和二十六年東京大学文学部哲学科卒業。伝統禅の修行を志し、宮田東珉、古川堯道、苧坂光龍、大森曹玄の諸師に参じ、居士身をもって臨済正宗大事了畢。現在、財団法人禅文化研究所禅宗学担当所員。月刊誌「大乗禅」主幹。他に、在家禅会真人会、お茶の水女子大掬水会、私塾龍胆禅塾等を主宰する。『公案』『禅門の異流』（以上、筑摩書房）『鈴木大拙の言葉と思想』（講談社）などの著書がある。

紀野一義（きの・かずよし）　大正十一年（一九二二）山口県に生まれる。昭和二十三年東京大学文学部印度哲学科を卒業。現在、真如会主幹、宝仙学園短大教授。第一回仏教伝道文化賞を受けた。『法華経の探求』（平楽寺書店）『禅―現代に生きるもの』（NHK）『いのちの風光―現代に生きる仏教』（筑摩書房）『訳註般若心経・金剛般若経』（岩波）などの著訳書がある。

吉田清史（よしだ・せいし）　明治四十年（一九〇七）京都府に生まれる。昭和八年京都大学理学部化学科卒業。化学専攻。現在京都大学教授。

佐藤幸治（さとう・こうじ）　明治三十八年（一九〇五）山形市に生まれる。昭和三年京都大学文学部卒業。心理学専攻。現在京都大学名誉教授、追手門学院大学教授、国際心理科学連合理事。英文雑誌「プシコロギア――東洋国際心理学誌――」を刊行している。『人格心理学』（創元新社）、『心理禅』（大阪創元社）、『禅のすすめ』（講談社）などの著書がある。

加藤　清（かとう・きよし）　大正十年（一九二一）神戸に生まれる。昭和十九年京都大学医学部卒業。精神病理・精神療法専攻。現在京都大学医学部助教授。「薬物精神療法と実験精神病理学」（英文）などの論文がある。

水谷啓二（みずたに・けいじ）　明治四十五年（一九一二）熊本県に生まれる。昭和十年東京大学経済学部卒。共同通信社を停年退職して、現在評論家、月刊誌「生活の発見」主幹。『人生行商記』『生の欲望』『神経質問答』『自己を生かす道』（以上白揚社）など著書多数。

笠松　章（かさまつ・あきら）　明治四十三年（一九一〇）和歌山県に生まれる。昭和十一年東京大学医学部卒業。精神医学専攻。現在東大医学部教授。著書に『臨床精神医学』がある。

藤吉慈海（ふじよし・じかい）　大正四年（一九一五）佐賀県に生まれる。昭和十三年京都大学文学部卒業。仏教学専攻。現在花園大学教授、知恩院浄土宗学研究所主任。著書に『現代インドの宗教』『印度セイロン紀行』、訳書に『ダルマパーラの生涯』『テープムニーの生涯とその教え』などがある。

阿部正雄（あべ・まさお）　大正四年（一九一五）滋賀県に生まれる。昭和十九年京都大学文学部卒業。哲学専攻。昭和三十～三十二年の間、コロンビア大学、ユニオン神学に留学。昭和四十年、クレアモント大学、コロンビア大学客員教授。現在奈良教育大学教授。カント、親鸞、道元などに関する論文その他、"The Idea of Purity in Mahāyāna Buddhism" などの英文論文がある。

Irmgard Schloegl（イルムガード・シュローグル）　オーストリアのグラーツ大学並びにイギリスのロンドン大学卒業。英国籍の女性科学者。約二十年間ロンドン仏教協会に参加。禅研究のため一九六〇年に来日、昨年約一年間ロンドンに帰ったが、それ以外京都にあって大徳寺で参禅修行に努める。

平田高士（ひらた・たかし）　大正十三年（一九二四）京都に生まれる。昭和二十五年京都大学文学部卒業。印度哲学専攻。現在花園大学教授、天龍寺宗務総長。現管長関牧翁の室を尽した嗣法の弟子である。久松真一『東洋的無』をドイツ語訳している。

柴田増実（しばた・ますみ）　大正十二年（一九二三）福岡県に生まれる。昭和二十四年京都大学文学部卒業。宗教哲学専攻。花園大学講師などを経て、現在フランスにて著述業。Le sermon de Tetsugen sur le zen『鉄眼仮名法語』（理想社）、『無門関』の仏語訳である Passe sans port (édition traditionnaire) などの著書がある。

愛宮真備（えのみや・まきび）　一八九八年ドイツに生まれる。旧姓フーゴー・ラサール。第一次大戦後イエズス会に入り、オランダ、イギリスのカトリック系大学で哲学と神学を専攻し、昭和二年司祭に叙任、翌々年来日、上智大学教授、日本イエズス会上長、主任司祭を歴任した。禅の意義に注目し、自ら参禅をつづけながら広島市郊外に神冥窟と称する道場を設け、禅の方式を組み入れたカトリックの修練を指導している。現在、広島音楽大学教授。『禅―悟りへの道』（理想社）他の著書がある。

William Johnston（ウィリアム・ジョンストン）　一九二五年アイルランドに生まれる。ダブリンの National University でギリシア哲学を専攻、文学博士。さらにブラッセルの高等神学研究所で神学を修め、神学博士号を受ける。在日十八年。上智大学英文学科助教授、東京大学講師。著書 "The Mysticism of the Cloud of Unknowing" (Deselee, New York, 1967) の他「禅と英文学」（講座東洋思想9、東大出版会）などの論文がある。

Werner Kohler（ヴェルナー・コーラー）　一九二〇年スイス、ベルン市に生まれる。バーゼル大学およびチューリッヒ大学にてブルンナー、バルトの諸教授について神学、宗教学を専攻。

昭和三十一年来日、同志社大学にて神学を講ず。以後、国際基督教大学助教授、帰国して、マールブルク大学客員講師、ハイデルベルク大学教授、チューリッヒ大学教授を経て、再び来日、現在同志社大学教授。『現代日本の宗教』などの著書の他、新興宗教に関する詳しい研究がある。

Gary Snyder（ゲーリー・スナイダー）　一九三〇年サンフランシスコに生れる。文化人類学をオレゴン州のリード・カレッジで、中国、日本の言語ならびに文学をバークレーのカリフォルニア大学院にて学び、傍らカリフォルニア山中にあって寒山拾得の如き生活を送る。現代アメリカ有数の詩人。数回来日、目下大徳寺僧堂で修行中。Riprap and Cold Mountain（寒山詩の一部英訳）(1959), Myths and Texts (1960), The Back Country（宮沢賢治の英訳をふくむ）(1968) 等の詩集がある。

Wilhelm Gundert（ヴィルヘルム・グンデルト）　一八八〇年西南ドイツ、ウュルテンベルク州（シュワーベン）に生まれる。テュービンゲン大学神学部に学び、由緒あるテュービンガー・シュティフトにて学生生活を送る。一九〇六年より一九三六年まで第一高等学校（旧制）、第五高等学校、水戸高等学校、などで教鞭をとりつつ日本語と日本文化の研究に従事する。一九三六年ハンブルク大学日本学講座創設とともにその正教授となり、以後ヨーロッパの指導的日本学者の一人として活躍、その間ハンブルク大学総長をも勤めた。一九四五年に退休、現在は南独ノイ・ウルムに静居して『碧巌録』独訳に専念、既に二巻（五十則まで）(BI-YÄN-LU, Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, I. Band 1960, II. Band 1967. Carl Hanser Verlag, München.) 出版されている。ヘルマン・ヘッセは従兄弟にあたる。著書『日本宗教史』（独文）をはじめ『東洋の叙情詩』(Lyrik des Ostens, 1952. Carl Hanser Verlag, München.) の「日本」の部等多数の日本研究書および翻訳がある。

Martin Heidegger（マルティン・ハイデッガー）　一八八九年バーデンのメスキルヒに生まれる。フライブルグ大学退休正教授。現代ドイツの最も有力な哲学者。『有と時』『形而上学とは何であるか』『ニイチェ』『根拠律』などの著書がある。

辻村公一（つじむら・こういち）　大正十一年（一九二二）静岡県に生まれる。昭和二十一年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都大学教授。ハイデッガー『有と時』（河出書房）、『根拠律』（創文社）の訳の他、論文「ハイデッガーの根本経験」などがある。

講座禅 第八巻 現代と禅

昭和四十三年十二月二十日 初版第一刷発行

編者 西谷啓治

発行者 竹之内静雄
東京都千代田区神田小川町二ノ八

発行所 株式会社 筑摩書房
東京都千代田区神田小川町二ノ八
電話 (291) 七六五一(代表)
振替 東京 四一一二三
印刷 暁印刷株式会社
製本 株式会社鈴木製本所

CS 32208